

ספר

ברכת כהן

חידושי הלכות
על סדר פרשיות התורה
ובעניני המועדים

חובר בעזר החונן לאדם דעת מאיתי

ברוך שמואל הכהן דויטש
בלאאמו"ר הרב בנימין זאב הכהן שליט"א

פעיה"ק ירושלים תובב"א

שנת "ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ד' אלקיך"

בכל עניני הספר ניתן לפנות

בארה"ב

הרב חיים יעקב באום
Lakewood N.J.

Tel:1-732-901-8611

הרב חיים צבי הכהן
Lakewood N.J.

Tel:1-732-364-1524

למחבר

סנהדריה המורחבת 116 ב'
ירושלים ת"ו

טל' 02-5823268

המו"ל

052-7660554

052-7680232

054-8419317



כל הזכויות שמורות

נדפס בארץ ישראל



ספר זה יוצא לאור
לע"נ
מר משה לנקרי ז"ל
נלב"ע כ"ה ניסן ה'תשנ"ה
ולע"נ
סולטנה לנקרי ז"ל
נלב"ע י"א מרחשון ה'תשס"א
ת.נ.צ.ב.ה



Ce livre est dédié à la mémoire de
Denise Reine et Maurice Moché
Lancry qui sont pour leurs enfants
et petits enfants un exemple de leur
sens du devoir de leur générosité
de leur bonté et d'amour envers
leur prochain que leurs mémoires
chéries soient bénies

הסכמות

בס"ד יום ב' כ"ד טבת תשמ"ט בני ברק

כאשר ידידי ורב חביבי הרב הגאון המפורסם
מהור"ר **שמואל ברוך הכהן שליט"א** אחד
מהמיוחדים בגדולי התורה והרמי' אשר בירושלם
עיה"ק שלח ספר חידושי הלכות המסודר על
פרשיות התורה, וביקש ממני שאכתוב הסכמה על
ספר זה, ואינני יודע מה אני יכול להוסיף על מה
שכבר הסכמתי על ספרו הראשון שהדפיס על מס'
ערכין, ועכשיו הוסיף עוד ספר כצוף מדבש ובטח
שיתקבל ברצון אצל כל ת"ח הלנים בעומקה של
תורה כי לא מצוי ספרים כאלו.
ואני מברכו מלב עמוק שיזכה להפיץ כל מעינותיו
ויגדיל תורה ויאדיר.

מנאי המוקירו ומכבדו
אלעזר מנחם מן שך

הסכמות

ב"ה כ"ז סיון תשמ"ח

שלו' וברכה לכהן שדעתו יפה חד מבני עלי' מפורסם לשם ולתהלה, רב גבורתי וחילי' לאורייתא, **הגרש"ב הכהן דויטש שליט"א**.

רב שלומים.

בתודה ובברכה קבלתי ספרו החשוב ברכת-כהן, פרי בכוריו, עמ"ס ערכין וחולין, ביאורים ובירורים בסוגיות הגמ' ובראשונים, הנאמרים בדעת ובהשכל, ובטוב טעם.

ותיכף לנטילה ברכה יהי ד' אלקיו עמו להוסיף תת פרי תנובה מתוך שלות הנפש והרחבת הדעת ככל משאלות לבבו.

ידידוש"ת

יוסף שלו' אלישיב

*את מכתב מרן שליט"א יחד עם דברי תורתו והערותיו לספרי "ברכת כהן" עמ"ס חולין וערכין הדפסתי בתוך הספר בפרי' בחוקתי בסימן ע"ח



בס"ד, עש"ק ויגש תשמ"ט לפ"ק

הנה האחים הנאהבים ת"ח גדולים הגאון ר' **שמואל ב. הכהן דויטש** ואחיו חו"ב הה"ג המופלג רבי מרדכי הכהן דויטש שליט"א בני ידידי היקר הרבני המופלג צדיק במעשיו ר' **בנימין זאב הכהן דויטש** שליט"א מפ"ק מוציאים לאור ספרים יקרים על התורה האחד ברכת כהן **להגרש"ב כהן** שיחי' - והשני מגילת ספר להה"ג ר' מרדכי נ"י - מה שהעלו במצודתן בחד שכלם וחקן עיונם אב"א מו"מ של הלכה לישב מקראות ודרשות חז"ל ואב"א דברים קרובים לאמת בהבנת המקרא - והיות כי מופלגים האלה מוחזקים שאינם מוציאים מתחת ידם דבר שאינו מתוקן גם ידי תכון עמהם להוציאם לאור עולם.

הכ"ד מצפה לרחמי שמים

שמואל הלוי וואזנר

*הסכמת מרן שליט"א נתנה למהדורה הראשונה שהודפסה יחד עם ספר "מגילת ספר" לאחי הרה"ג רבי מרדכי הכהן שליט"א

תוכן העניינים

בראשית

פרשת בראשית

א	סימן א	מצות עיבור השנים
ג	סימן ב	חשבון שנות העבור ומאי טעמא אדר ראשון מלא
ה	סימן ג	סוף זמן ברכת החמה

פרשת נח

ו	סימן ד	בגדרי נפש אדם, והנברא בספר יצירה
ח	סימן ה	בן נח נהרג על העוברין ודין עובר בישראל

פרשת לך לך

י	סימן ו	בדברי העיטור והשו"ע דהאב עומד ע"ג המוהל
יב	סימן ז	גדר לידה למנין שמיני למילה
טו	סימן ח	מילה בשמיני ובשבת ומילת בני קטורה

פרשת וירא

יט	סימן ט	איסור עריות בבני נח
כא		הערה במצוות הקידושין בישראל
כא	סימן י	שחיטה בתלוש ולבסוף חברו

פרשת חיי שרה

כב	סימן יא	מילת העבדים
כד	סימן יב	ברכה במצוה הנעשית ע"י שליח

פרשת תולדות

כו	סימן יג	אם עובר מקרי בן
כז	סימן יד	טביעות עינא דקלא
כט	סימן טו	כיבוד אב ואם ודחיית מצוה בפניהם

פרשת ויצא

לא	סימן טז	תפילת ערבית רשות
לה	סימן יז	מורא מקדש בזמן הזה
לז	סימן יח	מקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא

פרשת וישלח

לט	סימן יט	גיד הנשה בנבילות וטריפות ואם חשוב בשר
מב	סימן כ	גיד הנשה קודם מתן תורה
מו	סימן כא	מילה בגר ג' ימים קודם שבת
מז	סימן כב	גדלות בשנים ובסמנים ובסריס

פרשת וישב

נא	אבר מן החי קודם מתן תורה ולבני נח	סימן כג
----	-----------------------------------	---------

פרשת מקץ

נה	בדין שחיטה שאינה ראויה מדרבנן ובכללות דין אינו ראוי מדרבנן אם חשוב ראוי לדאורייתא	סימן כד
----	---	---------

פרשת ויגש

נז	כיבוד אבי האב וגדר בני בנים	סימן כה
----	-----------------------------	---------

פרשת ויחי

נט	מלכות לשבט יהודה ולבית דוד	סימן כו
----	----------------------------	---------

שמות

פרשת שמות

סג	בגדר שם המפורש	סימן כז
סו	מילה בנשים ובמומר	סימן כח

פרשת וארא

סט	ארץ ישראל מוחזקת מאבותינו	סימן כט
----	---------------------------	---------

פרשת בא

עג	קדוש החדש בבית דין	סימן ל
עו	זכר תמים בן שנה	סימן לא

פרשת בשלח

עח	איסור החזרה למצרים	סימן לב
פא	דין ארץ ישראל לעניין אמירת שירה	סימן לג
פג	הידור מצוה	סימן לד

פרשת יתרו

פז	אזהרת שבועת שוא	סימן לה
צ	עשה דשמירת שבת ושבתתו	סימן לו
צב	הערה במצוות עשה דשבתון	
צג	כיבוד אב ואם וגדר כולכם חייבין בכבודי	סימן לז

פרשת משפטים

צז	קנס שלשים של עבד	סימן לח
צט	בדין שור ולא אדם - ותשלומין בנזקי עבדים	סימן לט
קב	פחת נבילה לניזק, ודין שבח נבילה	סימן מ
קה	בדין בא במחתרת אין לו דמים	סימן מא
קח	פקדון, אם חשיב ברשותו	סימן מב

פרשת תרומה

סימן מג	תבנית המשכן וכליו	קיא
סימן מד	בגדרי אמה טרקסין ובדין מן האגף ולפנים	קיג

פרשת תצוה

סימן מה	מצות אכילת קדשים בכהנים	קיז
---------	-------------------------	-----

פרשת כי תשא

סימן מו	נשים בקרבנות ציבור ובשקלים	קכא
סימן מז	בגדר ובטעם איסור בישול ואכילה בשר בחלב	קכג

פרשת ויקהל

סימן מח	מלאכת הוצאה בשבת	קכט
---------	------------------	-----

ויקרא

פרשת ויקרא

סימן מט	ירך המזבח	קלב
סימן נ	זבח רשעים תועבה	קלה
סימן נא	גדרי קרבן מנחה ואכילתו	קלז
סימן נב	עדות שתחילתה בפסלות וכשתחילתו הוה בע"ד	קלט
סימן נג	בענין מלקות בשבועות שוא ובשקר	קמא

פרשת צו

סימן נד	חלוקת קדשים	קמד
סימן נה	בענין שתיה בכלל אכילה	קמה

פרשת שמיני

סימן נו	שתויי יין בעבודה ובנשיאת כפים וגדר נשיאת כפים	
	קעבודה	קמז
סימן נז	אזהרת לאוין דבהמה טמאה, וסימניה	קנב
סימן נח	שבירה בתנור ובכלי חרס	קנה
סימן נט	בשיטת הרמב"ם בלאוין הנכפלים	קנז

פרשת תזריע

סימן ס	דין כהן וקרוב לראיית נגעים	קס
סימן סא	בעניני הסגר והחלט נגעים, ואין מחליטין את המוסגר	קסג
סימן סב	באיסור קציצת נגעים	קסה

פרשת מצורע

סימן סג	ירושלים לא נתחלקה לשבטים	קע
---------	--------------------------	----

פרשת אחרי

קעג	ערות הבת, וגדר דברי סופרים לרמב"ם	סימן סד
קעה	בגדר שניות לעריות ושאר תקנות חז"ל	סימן סה

פרשת קדושים

קפ	לא תקלל חרש ולאויין דקללה	סימן סו
קפא	לאו דלפני עור לא תתן מכשול	סימן סז

פרשת אמור

קפג	וקדשתו לכל דבר שבקדושה, בכהנים	סימן סח
קפז	גדרי כהן גדול וכהן משיח	סימן סט
קפט	עשה דבתולה לכהן גדול	סימן ע
קצא	בגדר חיוב יהרג ואל יעבור - ובגדר קידוש השם	סימן עא
קצג	קביעות החדשים מלא וחסר ואתם אפי' מוטעין	סימן עב
קצה	היתר חדש במקומות הרחוקים	סימן עג
קצט	ברכת השם וגדר שם המפורש וכינויו	סימן עד

פרשת בהר

ר	בתי ערי חומה בעבר הירדן ועוד, וגדרי אחוזה ונחלה	סימן עה
רא	בענין השנים האמור בכל מקום	סימן עו
רג	ערי הלויים ואחוזתם	סימן עז

פרשת בחקתי

רו	שדה מקנה שיוצאת ביובל	סימן עח
ריב	שקל הקודש	סימן עט

במדבר

פרשת במדבר

רטז	מצות נשיאת בני קהת, ונשיאת הארון לדורות	סימן פ
-----	---	--------

פרשת נשא

ריט	מתנות כהונה וטובת הנאתם	סימן פא
רכא	שיעור שתיה ברביעית או בכזית	סימן פב
רכג	נשיאת כפיים בעשרה	סימן פג

פרשת בהעלותך

רכה	יריחו שניתנה לבני קיני חותן משה	סימן פד
-----	---------------------------------	---------

פרשת שלח

רכו	גדר קרבן הגר	סימן פה
רכח	בגדרי עונות חיוב חלה	סימן פו

פרשת קרח

רלא	ההבדל בין מתנות כהונה למתנות לוי'ה	סימן פז
רלו	במצות פדיון הבן	סימן פח
	גדר זכיית כהנים ולויים במתנותם ובתקנת עזרא לתת	סימן פט
רלו	מעשר ראשון לכהנים	

פרשת חקת

רלט	בהא דטבול יום כשר בפרה ופסול בקדשים	סימן צ
רמא	שמירת מקדש ומוראו בזמן הזה	סימן צא

פרשת בלק

רמב	הבועל ארמית קנאים פוגעין בו	סימן צב
-----	-----------------------------	---------

פרשת פנחס

רמה	פנחס זה אליהו	סימן צג
רמח	כהן גדול ומלך	סימן צד
רמט	גדר מוסף דשבת	סימן צה
רנא	חביבה מצוה בשעתה, ואין מעבירין על המצוות	סימן צו

פרשת מטות

רנד	גדר לשון איסור	סימן צז
רנו	מצוה להניח רוח רביעית	סימן צח
רנז	בענין תרומת המכס לכהנים וללויים	סימן צט

פרשת מסעי

רס	גבולות הארץ בצפון, צור וצידון	סימן ק
רסב	גדר רוצח לגלות ולגואל הדם	סימן קא

דברים

פרשת דברים

רסד	במעלות הדיונים	סימן קב
-----	----------------	---------

פרשת ואתחנן

רסו	שבועת שוא לשנות את הידוע	סימן קג
רסח	סוף זמן קריאת שמע של שחרית	סימן קד
רסט	מצות מזוזה בפתח ובשער	סימן קה
ערב	בגדר חיוב הבית במזוזה	סימן קו

פרשת עקב

רעו	איסור חליפי ע"ז והנגרם ממנה	סימן קז
רעח	בגדרי אכילה אי בעינן הנאת מעיו	סימן קח

רעט	לימוד תורה לבנים	סימן קט
-----	------------------	---------

פרשת ראה

רפב	בגדרי מצות שחיטה	סימן קי
רפט	לאוין דדגים טמאים ושרץ המים	סימן קיא

פרשת שופטים

רצא	יש כח ביד חכמים לעקור לפי שעה או בשב ואל תעשה	סימן קיב
רצג	משפט המלך, ומשפט התורה, ובני נח	סימן קיג
רצו	בגדרי מלך	סימן קיד
רצח	בדין אין צרין ג' יום קודם השבת	סימן קטו
רצט	בל תשחית את עצה	סימן קטז
שא	בענין נחל איתן	סימן קיז

פרשת כי תצא

שב	שיעור זמן חודש וירח	סימן קיח
	בדברי הרמב"ם בספר המצוות דדבר שעונשו מפורש	סימן קיט
דש	חשיב לאו ובגדרי חיוב בן סורר ומורה	
שיב	במצות שילוח הקן	סימן קכ
שיג	בענין מצות מעקה ואימתי מברכין עליה	סימן קכא
	בגדרי היתר דמיתת הבעל - ובדין בעל שמת וקם	סימן קכב
שטו	לתחיה	
שיט	בגדר חיוב מיתת ב"ד וחיוב מלקות	סימן קכג
שכב	בגדר הלאו דלא תחוס עיניך ברודף	סימן קכד

פרשת כי תבא

שכה	בדין כהן שנודע שהוא חלל	סימן קכה
שכט	גרים וכהנים במקרא ביכורים ווידוי מעשר	סימן קכו
שלב	בדין ביעור מעשר שני בטומאה	סימן קכז
שלח	שירה בביכורים	סימן קכח

פרשת נצבים

שלט	קדושה ראשונה ושניה ועבר הירדן	סימן קכט
-----	-------------------------------	----------

פרשת האזינו

שמב	ברכת התורה	סימן קל
-----	------------	---------

פרשת וזאת הברכה

שמה	ולא קם נביא עוד בישראל כמשה	סימן קלא
-----	-----------------------------	----------

קונטרס המועדים

יום טוב

שמט	מקרא קודש לאיסור מלאכה ולאכילה ושתייה	סימן קלב
שנג	הבדלה ביו"ט שני של גלויות	סימן קלג
שנה	ספיקא דיומא ביו"ט דרבנן	סימן קלד

חול המועד

שנז	חול המועד וקרבנותיו	סימן קלה
שנט	איסור הספד ותענית באיסרו חג	סימן קלו

ראש השנה

שסא	חיוב שמחה בר"ה	סימן קלז
שסג	תקיעה ותרועה	סימן קלח
שסט	תקיעת שופר בשבת	סימן קלט

יום כיפור

שעב	ביאור הלכה בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה	סימן קמ
שעז	חייבי טבילות ביום הכפורים	סימן קמא
שפ	עונג ביום הכפורים	סימן קמב

סוכות

שפב	סיכוך לשם צל - ובדין סיכוך ע"י קטן	סימן קמג
-----	------------------------------------	----------

חנוכה

שפד	חיוב העני לחזור על הפתחים בנר חנוכה ונר שבת	סימן קמד
שפו	אמירת ההלל בחנוכה ובר"ח בשחיטת הפסח ובליל פסח	סימן קמה

עשרה בטבת

שצא	עשרה בטבת שחל להיות בשבת	סימן קמו
-----	--------------------------	----------

פורים

שצד	"חשבון ימי החודש"- ימי ר"ח אדר א' וב'	סימן קמז
שצה	האם א' דר"ח עולה למנין	
שצו	הנולד בל' אדר ראשון אימתי נעשה בר מצוה	סימן קמח
שצט	בעניני פורים ותענית אסתר	סימן קמט
תב	דין פרוז ומוקף בן יומו בפורים	סימן קנ
תח	אדר שני	סימן קנא

פסח

תי	בדין ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה	סימן קנב
----	--	----------

סימן קנג	בשיטת הרמב"ם דטבול יום דמת אין יכול להביא ק"פ	תיג
סימן קנד	שיעור שתיית ד' כוסות	טיט
סימן קנה	צירוף אכילה בכדי אכילת פרס	תכא

שבועות

סימן קנו	במצות ספירת העומר	תכה
סימן קנז	בענין קידוש ליל שבועות	תכז

תשעה באב

סימן קנח	תשעה באב בזמן הזה ובזמן בית שני	תכח
סימן קנט	בענין קריאת התורה בתענית	תכט
סימן קס	הבדלה שלא בזמנה	תל
סימן קסא	בענין מצות שמחה בשבת	תלב

מצוות התלויות בזמן

סימן קסב	מצוות התלויות בזמן	תלד
----------	--------------------	-----

שמיטה

סימן קסג	קונטרס חשבון שנת השמיטה	תלח
----------	-------------------------	-----

קונטרס אחרון

סימן קסד	ברכה במצוה הנעשית ע"י שליח	תמח
סימן קסה	בענין חצי שיעור בשבועות ובקונמות ובצירוף ב' שבועות וב' נדרים	תנד
סימן קסו	ביסוד דין נדרים ע"מ שאעשה כך וכך	תס
סימן קסז	אינו ראוי מדרבנן - בשחיטה ובשאר מילי	תסד
סימן קסח	הזמה ונאמנות העדים האחרונים טפי מהראשונים	תסט
סימן קסט	בגדר פסול בעל לאשתו ואשתו כגופו	תעב
סימן קע	שיטת הרמב"ם בענין מתנות שלא הורמו כמי שהורמו	תעד
סימן קעא	בגדר חיוב יהרג ואל יעבור	תפג
סימן קעב	בגדרי חיוב הפרשה ונתינה בתרומה ובמעשר [ובירור חיוב הפרשת מעשר עני בנלקח מעכו"ם]	תפז

מגילת סתרים

תצח

דברים אחדים

תבענה שפתי, תהילה לא-ל נורא עלילה, הרועה אותי מעודי, ואשר הפליא חסדיו עמדי, וזיכני להיות שתול בבית ד' ולבקר בהיכלו.

מהדורה זו יו"ל לאחר זכייתי ב"ה והמהדורות הקודמות כבר אזלו, וע"כ אמרתי להוציאם בשנית **עם תוספות מרובות**, ועם תיקוני השגיאות והעמדת דברים על דיוקם, **בפנים חדשות**, ותפילתי לד' שימצאו הדברים חן בעיני הלומדים.

השתדלתי מאוד שלא להאריך יותר מדאי ולא לצאת מענין לענין, באופן שיוכל לעיין בהם גם מאן דלא קאי בהאי עניינא, ובבחינת תן לחכם ויחכם עוד,

רוב העניינים בספר זה נכתבו כפי צורתם שנאמרו בשעתם בשיעורים הקבועים הנלמדים בישיבה, והעלתי אותם בשעתם על הכתב, ועפ"ז יוצא ספר זה לאור.

בשם הספר רמוז מלבד כהונתי, אף שמי השני גם ברוך יהי', וכאשר יראה המעיין גם הארכתיו בו הרבה בעניינים השייכים לכהנים ומתנותיהם, ואופן חלוקתם בארץ ישראל ובעבודתם.

ספר זה יוצא לאור לע"נ הטהורה של **א"מ מרת לאה ע"ה** אשר נלב"ע ביום ח' שבט תשס"ב, אשר בזכותה ביחד עם יבלחט"א **אבי מורי הרב בנימין זאב שליט"א**, הגעתי עד הלום.

אזכיר את מו"ח הגאון **הרב שמואל הלוי קיבלביץ זצ"ל** ובתו אשתי מרת אידלע ע"ה יהי ספר זה לזכרם.

אזכיר במורא את זכר מורי ורבי המובהק **רבן של ישראל מרן הגרא"מ שך זצוק"ל** שנלב"ע ביום ט"ז מר חשון תשס"ב אשר לאורו ולהדרכתו זכיתי לכל מה שהגעתי בתורה ובירא"ש ובשימוש ת"ח הגדול מלימודה.

הברכה אחת היא לרעיתי מנב"ת העומדת לימיני במסירות, **מרת פרידא ברכה שתחי'**, ויה"ר שנזכה לראות רוב נחת מכל יוצאי חלצינו ד' עליהם יחיו,

יתן ד' שלא תמוש התורה מפי זרעי וזרע זרעי עד עולם ואזכה לומר מילי דמתקבלי בבי מדרשא, ולהגדיל תורה ולהאדירה.

התודה והברכה לידידי היקרים והמצויינים הרב משה פורמן שיחי' והבה"ח יחיאל ב. בובר נ"י והבה"ח נחום בוקלר נ"י אשר ברוב כשרון ועמל טרחו וערכו מחדש את הספר עם ההוספות ישלם ד' שכרם ויזכו לרוב הצלחה בכל עניניהם.

תודה מיוחדת למשפ' לנקרי היקרה, שלקחו על עצמם את הוצאת ספר זה לאור, יתברכו ממקור הברכות לכל מילי דמיטב.

חודש שמרבין בו בשמחה תשס"ז
ברוך שמואל הכהן דויטש

פיתחא זעירא*

ובו ד' שערים: עולם הזה, עולם הבא, ישראל, ישראל ואורייתא

א. שער העולם הזה

רבנו הרמח"ל פותח את ספרו מסילת ישרים בזה"ל: יסוד החסידות ושורש העבודה התמימה הוא שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו, וביאור דבריו אכן אם האדם לא יבין וישכיל כי כל בואו לעוה"ז אינו אלא פרודור לטרקלין של עוה"ב, והוא אסור במחשבותיו ובהבלי העוה"ז, הרי אין מקום בלבו ומוחו להקדיש לעבודת ד' ולימוד תורתו. והנה יש בזה עוד דברים, כי ידוע ומנוסה כי כל סיבת נטיית האדם מאחרי ד' ולעזוב דרך תורתנו תורת חיים ח"ו, היא רק בזה שמגביר עניני גופו על עניני נשמתו, וזה גורם שנחלש אצלו ענין חשיבותו של העוה"ב, וחשבון תכליתו לשם מה נברא, ואח"כ כדי להצדיק את דרכיו ומעלליו עולים בלבו מחשבות פיגול אשר נדמה לו כי בשכל יסודם, לעשות העקוב למישור, ולמעשה אינם אלא פרי תאוות ומחשבותיו, והנה כל זה כבר נכלל בדברי חז"ל (סנהדרין ס"ג, ב') מה שאמרו לא עבדו ישראל ע"ז אלא כדי להתיר להם עריות בפרהסיא.

ובספר חובת הלבבות, (שער הפרישות), כתב: מן הידוע כי הגברת התאוות על השכל היא ראש כל חטאת, ולא נטה עם אל העולם עד שנטו מן התורה והשיאם היצר, עד שהעולם מושל בהם ואוטם אזניהם ומעצים עיניהם, ואין מתעסקין אלא בתענוגות, והם תורתם ודתם, עד שטרד אותו מאלקיו, וכל שנוסף העולם ישוב נוסף שכלם חורבן, עד אשר חשבו תאוותם כי היא הישרה, ושמוהו לחוק ומוסר, ועושים את בטנם אלהיהם, וכו', יעו"ש.

והנה אמנם זאת היא שקשה כי מטבע האדם שקשה עליו לעזוב הרגלו ולגבור על תאוותיו בחוזק יד, ועוד כי טבע האדם לחפש סיפוק בחייו, וכל עוד הוא שקוע בעוה"ז ולא הכיר והרגיש וידע בטובת עוה"ב, הרי כמעט על כרחו הוא נמשך ומחשיב טובות עוה"ז כדי למצוא סיפוק לנפשו הרעבה.

ועל כן הראשון בחובת כל משכיל על דבר אמת, לחזור ולשנן בלבו את גנות והבל העוה"ז, ועד כמה כל תענוגותיו וטובותיו ממש לאפס נחשבו, וזאת אפילו ה' זוכה האדם לראות טובה ושלווה בעוה"ז, ואולם הרי ידוע ומפורסם כי העוה"ז רבו כמו רבו צרותיו ורעותיו על טובותיו, עד שבטלו הטובות בששים ובאלף, ברב דאגותיו ועניניו.

וזה הטעם מה שחייבנו חז"ל לזכור יום המיתה, כי בזה שענינו ראות יום יום אנשים הולכים לעולמם בזקנותם ובצעירותם רח"ל, ורובם אינם מגיעים לגבורות, והמאריכים ימים יותר עפ"י רוב זקנה קופצת עליהם, וכמעט עברו ובטלו מן העולם, ומה

* דכרינו בפתיחה זו מיוסדים הרבה על ספר "יד הקטנה" שערי עוה"ז עד שער התורה, עם קילורים ושינויי סגנון והוספות רבות.

הם שבעים שנה לעומת הנצח השמור לנו לעוה"ב, וגם במשך ימי חיי הבלם בעוה"ז, כמה וכמה אנשים סובלים מחלות שונות ומשונות, ואין איש כמעט ניצל מהם, ואין לך משפחה שאין בתוכה אנשים חולים מחלת גוף או מחלת נפש, ונוסף על זה דאגות יום יום בלדותו, עד היותו לאיש אין שיעור למשברים וכדומה, ואח"כ דאגת הזיווג, ואח"כ צער ודאגות וטרדות הפרנסה והבית המכלות גוף ונפש, וצער גידול בנים, וכו', ואין לך יום שאין וכו' וכל זה ידוע ומפורסם לכל בר דעת אשר אינו משלה את עצמו.

ובעמדנו ובחננו בתענוגות וטובות עוה"ז, מצאנוס מחולקים לשלשה אבות, האחת תענוגות הגוף ותאוותיו, השני חמדת הממון והרכוש, והג' תאוות הכבוד, אשר כמעט אין אדם נמלט מהם ומתולדותיהם.

והנה בהתבוננו על תאוות הגוף כאכילה שתי' ומנוחה ות"נ, הנה בעיני האדם המגביר קצת שכלו על גופו, כולם ממש אינם כלום, ואין בהם שום מותר לאדם מן הבהמה, וכולם תענוגים רגעיים וזמניים אשר עד מהרה יחלופו ולא נודע כי באו אל קרבנו, ואמנם השרישם הבור'ת באדם למען קיום הגוף והמין, ות"נ כבר המשיליה חז"ל לחבית מלאה דם, וכו', כנודע ומפורסם.

ובתאות וחמדת הממון, הנה ידוע מש"כ כי אין אדם מת וחצי תאוותו בידו, ומי שיש לו מנה רוצה מאתיים, ודבר גדול גילו חז"ל כי מי שיש לו מנה נדמה לו שרוצה רק עוד מנה למלאות חסרונו המדומה, ומיד כשיש לו ב' מתאוה לעוד יותר מזה ונמצא שלא השיג אלא הפסיד, וכל זה ידוע, ומרבה נכסים מרבה דאגה, ואם אמנם ראוי לאדם להשתדל שלא יבוא לידי עניות המעברת על דעתו (עי' במהר"ם שיף בדרושים נחמדים בסוף חולין), אבל גדר העניות הוא חסרון דברים הנצרכים באמת, ואשרי מי שיש לו מעט כדי ספוקו, ואיזהו עשיר באמת השמח בחלקו, ומלא תמיד שלוה וכו'.

ובתאות הכבוד, אשר באמת היא מידה מכוחות הנפש, כמש"כ רמב"ם ז"ל, ועל כן תימצא גם באנשים אשר על פי רוב שכלם מושל בהם, כי רצון האדם שיחשיבוהו ונדמה לו כי גדלה חשיבותו על ידי החשבת בנ"א, אבל באמת יתבונן האדם ויראה כי לשוא יצפה לכבוד אמיתי לבנ"א ואם בשפתם כיבדוהו הנה לבם רחק, וכשיעלה רצון לפניהם יעשו הכל לעפר בעפר כבודו, כנודע ומפורסם, וגם ידוע כי הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו כמטחוי קשת, ואין לך בזיון גדול אצל בנ"א ממי שרואים אותו רודף אחר הכבוד, ולכן אף מי שקשה לו לשרש תאוה זו מלבו, אבל לפחות לבבו יבין כי אין לך כבוד אמיתי, אלא כבוד הבא לאדם ממעלותיו הרוחניות ושלמותו במדותיו, וכבר נאמר בי מלכים ימלוכו, וכבוד חכמים ינחלו, ואורך ימים בימינה, ולמשמאילים בה עושר וכבוד.

ואמנם אל יחשוב האדם בלבו בראותו ושימו אל נפשו כל הדברים הנ"ל, כי ח"ו רק רע והבל יש בעוה"ז, חלילה לא-ל יתעלה מזה, אך אמנם ידמה כן הדבר למי שחושב כי תכלית בריאת העוה"ז הוא בעבור שגיונותיו ותענוגות הגוף וכדו'.

ואולם יש ויש דרך ישר לפני איש אשר על ידה יזכה לראות בטוב העוה"ז גם כן, והיא שומו אל לבו כי לא לחנם נברא העוה"ז ולא לשווא ח"ו ירדה נשמתו מגבהי מרומים לתוך חשכת העולם הזה, אלא לצורך השלמת נפשו ורוחו ונשמתו, ואם אך ינער עצמו בכח טפח א' מעל הארץ, הרי ידע ויבין כי ניתן בקרבו נשמה גדולה וקדושה חלק אלוך ממעל ממש, אשר היא דבר רוחני ומהות רוחנית שאינה נגדרת במקום או בזמן, ומאן דנפח מדיליה נפח, וכמ"ש החסיד בשפע טל שלא נאמר ויפח באפיו "ויהי" לנפש ח' אלא ויפח באפיו נשמת חיים, כי באמת אין זו בריאה חדשה, אלא שהורדה והורכבה בגוף האדם בחכמה נפלאה ועמוקה אשר נלאו להבינה כל חכמי לב אשר כולם יודעים ומכירים בה ואין להם שמץ ממהותה, והנה נשמה זו טהורה וקדושה היא, ומטבע שלה להשתוקק רק אל הטוב, ואין לה תענוג גדול מאשר להתקרב אליו יתברך, ולשוב אל מקורה, וכשזוכה האדם הרי שמחת ותענוג הנשמה משפיעים בפועל ממש על חלקי הגוף והחומר, ובשמחתה ישמח גם גוף האדם, כידוע ומפורסם מבעלי המדרגה שזכו לזה, וגם כל אדם שיש לו קשר לתורה ומצוות, מרגיש זה בפועל אלפי פעמים, כנודע, וכל זה נכלל בחכמת הבו"ת בהרכבה המזגית של גוף ונפש יחדיו.

עוד זאת נתן לו שכל ובינה נפלאים, אשר באמת כל העומד ישתומם יקר ותפארת שכל האדם אשר ניתן בקרבו, אשר אם ישתמש בו באופן הראוי יכול לאצור בקרבו חכמה בינה ודעת לאין שיעור, כאשר קצת עינינו ראו ובעיקר אזנינו שמעו, ואבותינו ספרו לנו, על אנשים גדולים אשר שכלם הקיף ממש תבל ומלואה, ואצרו בקרבם חכמות רבות ונשגבות, וגם זכו לדעת מה למעלה מהם ידיעה ממש, אשר באמת אין קץ לתענוג האדם המשתמש בשכלו וקונה בו חכמה ודעת ויראת ד' וזהו באמת עינוג נצחי וגם תמידי המתרחש בכל יום ויום, ונוסך בו שמחה והנאה ממש, וידוע מש"כ אוה"ח הקדוש (פר' כי תבא), כי אילו היו יודעים העולם גודל נעימות מתיקות ערבות תוה"ק היו משתגעים ומתלהטים אחריה, יעו"ש.

והנה תכלית שילוח האדם לעוה"ז הריהו ידוע מספה"ק, שהוא כדי שישתעבד ויגביר כח שכלו על תאוותיו, וכח נשמתו על גופו, ויהא גופו וידיו משרתים נאמנים לנשמתו לעשות כל הפעולות המועילים לתועלת הנפש, כמו שיבואר בשער ב', ועל זה הוא עיקר קבלת השכר כי היכי דלא ליהווי נהמא דכיסופא, אלא יהא זה כביכול שכר פעולותיו בעולם הזה.

ובשום האדם כל זאת אל לבו, הרי מעצמו יבין כי תכלית כל שכר וסוף כל תענוג, הוא בשוב הנפש רוח ונשמה אל מקורה העליון, ואז היא משגת ביתר בהירות הדברים שהשיגה בעוה"ז בהיותה מלובשת בגוף, וזוכה ליהנות מזיו השכינה וכו'.

ואם כה יעשה האדם, וישים זה כל תכליתו, הנה לא יפריעוהו ולא יסירוהו מדרכו זו לא צרות העולם הזה ולא תענוגותיו, וכמש"כ ר"ת בספר הישר וזה תו"ד, וביותר צריך המשכיל לזהר בעת שיחודש עליו דבר הן רע וכן טוב, כמו אם יעלה לגדולה או ירוויח הון רב, או יקחוהו בשבי או יאבד הונו, וכו', וכל אלה מטרידים האדם מעבודת הקל, אך באמת לבעל השכל החזק ואמונתו קיימת, לא יוכלו הכל להזיזו, מענין אמונתו ועבודתו,

וידע כי על זאת בא בברית עם אלקיו, על כן צריך לו להכין לב חזק ואמיץ, לקבל המאורעות, ויחשוב בהם בטרם בואם, ויאמר בלבו אם לא באו היום יבואו למחר, ואל יבטח בטובת העוה"ז אף רגע, כי העולם הזה הוא נוח התלאות, וכי כזאת יעשה, אזי כשיגיעוהו המאורעות לא יטרידוהו כי ימצא עצמו תמיד מזומן להם.

ואמנם הדרך היעוצה להסיח דעתו מן הדאגות היא בדרך העשייה והחיוב, כי היסח הדעת לבד אינו מועיל, והעיקר להרגיל עצמו לחשוב תמיד בלימוד תורה"ק ובדברי חכמה ודעת דרכי ד', והם הם המשכחים הדאגות באמת, ואם כה יעשה ייפך זה אצלו לטבע שני ממש, ואז יתקיים מאמר החכם אילת אהבים ויעלת חן באהבתה תשגה תמיד וכמש"כ הרמב"ם ז"ל, והרי הדברים קל וחומר בעת שלוותו וטובתו וודאי ירגיש בנפשו איך הוא יכול לנצל כל יום וכל רגע ממש להוסיף תורה וחכמה, כי באמת ממש אין קץ לחכמת תורה"ק וככל שאתה מעמיק ומתרחב אתה מוצא בה טעם חדש, ובאופן זה הריהו תמיד שמח בחלקו ונוחל ממש ב' עולמים, אוכל פירות בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב.

ב. שער עולם הבא

כבר כתבנו לעיל בשער הקודם כי תכלית ביאת האדם לעוה"ז הוא כדי שיקנה שלימות לנפשו כדי שיזכה בו לעוה"ב, והנה הדרכים והדברים המשלימים נפש האדם ומזכים אותו לעוה"ב הן הנה מעשה המצוות ולימוד תורה"ק, וידיעת ד' יתברך ודרכיו.

ואמנם דע כי ענין שכר עוה"ב אין זה מתן שכר כפשוטו, דהיינו שבשכר שעושה טוב בעוה"ז משלמים לו שכרו בעוה"ב אלא תוכן הדבר ועומק הענין הוא, כי עולם הבא הוא מקום משכנה של הנפש רוח ונשמה לאחר הפרדם מן הגוף, [ואין דברינו עתה בעוה"ב של אחר התחי' שהוא לגוף ולנפש כדעת ראב"ד רמב"ן והמקובלים, אלא בעולם הנשמות].

וכשם שבעוה"ז אנו רואין שיש בו אלף אלפים של מדרגות ומצבים ומעלות, ולכל אדם יש מדרגה משלו בעושר ונכסים וכבוד וכדו', כן בדוגמת זה הוא ענין עוה"ב, [ויותר מזה כמובן אלפי פעמים] שיש שם אלפי אלפים של מעלות ומדרגות אשר תוכל נפש ונשמת האדם לימצא בהם, ואין מצבה של נשמה זו כנשמה זו, וכמ"ש חז"ל כאו"א נכוה מחופתו של חברו, וכל אחד מיוחד לו מדור לפי כבודו וענינו.

וקביעות מצבו הוא לפי המדרגה שקנה לנפשו ונשמתו לפי מעשיו וענינו בזה העולם, וגילה לנו ה' יתברך בתורתו שש"ה מצוות ל"ת, ורמ"ח מצוות עשה, אשר הם הם הפעולות, אשר הם בעצמותם משלימים ומתקנים נפש האדם, ובזה נקבע מדורו לעוה"ב, ונמצא שאין זה בגדר תשלום שכר, אלא המעשים בעצמותם מתקנים הנפש ומכינים אותה לעולם הבא, ודעת לנבון נקל כי רק הבוי"ת אשר הוא ברא נשמת האדם, הוא יכול לקבוע ולומר את הדרכים והמעשים המתקנים נפש האדם, ואין שום מבוא לשכל האנושי להבין ענין זה על בוריו למה דווקא פעולות אלו יתקנו נפשו.

ובספר יד הקטנה כ' בשם הכוזרי, "אשר הצלחת נפש האדם לא תצליח כי אם בענין האלקי, ולכן לא יועיל בהם התחכמות אנושי, ועלינו ללמוד זה ק"ו ממה שאנו רואים בעינינו עניני הטבעים בעולם הזה, אשר גם בו אין בידנו להבין למה ה' דווקא באופן זה ובשיעור זה, הלא תראה הוויית ובריאת האדם לחול עליו נפש האלוקית, המשכלת, אשר אילו שאלנו גדולי החכמים והפילוסופים, איך ה' ראוי שיווצר, היו בוודאי אומרים, כי ראוי שאיכותו יהי' מדבר זך ודק ומובחר ומקומות, ושם במקום גבוה ראוי שיחובר בו נפש המשכלת וכו' וכו' ועתה עתה כולנו רואים בחוש הווייתו וביאתו לעולם, אשר כל שרשו מדברים מגונים ומאוסים, כמ"ש דע מאין באת מטיפה סרוחה, ועובר במקום השפל שבגוף, מקום הפסולת, ועוד ניתן בנאד מלא רוח וצואה וכו', ומתעכב שם כמה ירחים, אשר לולא ראינו

לא ה' שכלנו מסכים על זה בשום אופן, אשר ממש למשווגע ה' נראה בעינינו מי שיאמר שצורת בריאתו לחול עליו נפש החכמה היא באופן זה עוד התבונן מה שאנו רואים מצמיחת האילן אשר גרעין א' יתן בארץ וירקב שם, וכך יצמח ממנו אילן גדול ורב פארות הגדול באלפי פעמים מן הגרעין, היכול יוכל אנוש לשער זה בשכלו, אם לא אשר האלקים הוא הבורא והממציא הכל, והוא ידע וקבע שבאופן זה ראוי להיות, וקל וחומר הדברים במעשה המצוות כולם, גילה לנו הבורא כי הצלחת הנפש היא דווקא ע"י בואה לעוה"ז להיות לבוש בלבוש פשוט וגס, וע"י מעשה המצוות כלבישת ציצית ותפילין ועשיית סוכה וכדומה, הן בעצמותם הגרעין שהוא המצמיח הצלחת הנפש והן הן המשלימים אותה, והריהי עולה במדרגתה מעלה מעלה, וזהו בעצמותו מתן שכרה בעולם הבא".

ואמנם כדי להבין קצת איך ע"י מעשים פשוטים הנעשים בגוף ובחומר מתעלה הנפש האצולה מגבהי מרומים ושכולה רוחניות, נסביר קצת עומק הענין.

דע והבן כי עיקר ענין בריאת עולם הזה היה ממש דוגמת עולמות העליונים וכל מה שיש כאן יש דוגמתו בעולם הבא, ואמנם אין זה רק גדר דוגמא לבד, אלא שבעצמותו יצירת עולם העשי' אשר בו אנו חיים הוא ע"י השתלשלות הענינים שבעולמות אב"ע שהם אצילות בריאה יצירה ועשיה עד שנתעבו ונתלבשו בלבוש גשמי בעוה"ז, וכל דבר גשמי שבעולם הזה יש לו אחיזה ויניקה בדברים שכנגדו בעולמות העליונים, ואם אמנם אין מבוא בשכלנו להבין איך נעשה גשם מרוח, אך אמנם ידוע נדע שכן הוא, וזהו מחכמת הבו"ת, וכמו שהאריך בזה בספר של"ה הקדוש יעו"ש, וכל זה הוא בהשתלשלות ממדרגה למדרגה, עד אין סוף.

והנה כמו כן ממש הוא ענין הרכבת וחיבור גוף ונפש ונשמה, אשר אין הם הרכבה שכונית, אלא הרכבה מזגית, וכל מה שיש בגוף הוא יונק ממה שכנגדו בנשמה, וז"ל מהרח"ו זצ"ל בשער הקדושה, נודע אל בעלי מדע כי גוף האדם איננו האדם, אך הוא ענין לבוש, תתלבש בו הנפש השכלית, אשר היא היא האדם עצמו, בעוה"ז, ואחר הפטירה יופשט לבוש זה ויתלבש בלבוש זך ונקי, וכמ"ש הסירו הבגדים הצואים וכו' והלבש אותך מחלצות, וכו' וכמו שלבוש גוף האדם נעשה בתבנית אברי הגוף, כן הוא גם הנפש, אשר יש לה רמ"ח

איברים ושס"ה גידים רוחניים, אשר מתלבשים בתוך רמ"ח ושס"ה איברי הגוף, ואז פועלים איברי הנפש ע"י הכלים - שהם איברי הגוף, כגרזן ביד החוצב בו, והראי' לזה כי לא יפעלו איברי הגוף פעולתם כי אם בעוד נפשו בו, יעו"ש אריכות הדברים.

ואמנם נשמת האדם היא ממקום גבוה מאוד, עד שיש מן הראשונים שאמרו שהיא למעלה ממלאכי השרת, וכוונתם וודאי לנפש היהודית, ועיין בס' נפש החיים (שער א'), ונשמה זו מרכבת ומולבשת בגוף פשוט המורכב מיסודות דומם צומח חי מדבר, וד' יסודות אש רוח מים עפר [ארמ"ע, אשר אע"פ שחילקום חכמי הזמן להרבה יסודות, אך אבות לכולם הם יסודות הנ"ל כנודע] ולכן ע"י עשיית האדם מעשה התורה והמצוות, אשר כל מצוה מכוונת לאחד מרמ"ח איבריו, וכל לאו מכוון לא' משס"ה גידיו, הנה מיד מגיע התיקון לנפשו, ועי"ז הנשמה הרוחנית מתקנת מה שכנגד זה בעולמות העליונים.

והחסיד כתב בס' שפע טל בהקדמתו וז"ל: הנה ידעת שהנשמה היא חלק אלוך ממעל, נחצבת ממחצב עליון ממ"ה הקב"ה, והיא מתדמית לו ב"ה, והיא כלולה מרמ"ח איברים ושס"ה גידים, והטעם שנתלבשה בגוף ובשר, הוא כדי שתתפשט ותתגלה בכח רמ"ח איבריה ושס"ה גידיה, בתוך רמ"ח איברים וגידים גופניים, כדי לגלות כוחותיה הנעלמים, בעולם הגשמי העוה"ז, ולהראות כחה וכשרון פעולותיה, בתרי"ג מצוות שהם תרי"ג איברים וגידים מאורות העליונים.

והנה מצד זה ומטעם זה כשהוא מתעורר למטה במעשיו הטובים הנכללים בתרי"ג מצוות, מתעורר למעלה כנגדו משרשו ושורש נשמתו להאיר עולמות העליונים, וזהו עומק ענין שכר מצוה מצוה, וז"ל מרן הגר"ח בריש ספרו נפש החיים, שהוא הקב"ה כביכול ברא האדם בצלמו, והשליטו על ריבי רבון כוחות ועולמות עד אין מספר, ומסרם בידו, שיהא הוא המדבר ומנהיג אותם וכו' כי במעשיו הטובים הוא מקיים ונותן כח בכמה כוחות ועולמות עליונים הקדושים וכו' וזאת תורת האדם כל איש ישראל אל יאמר בלבו כי מה אני ומה כחי לפעול במעשי השפלים וכו' אמנם יבין וידע, ויקבע בלבו כי כל מעשיו וכו' לא איתאבדו ח"ו וכו' שכ"א עולה לפי שרשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים, וכו', וד"ק היטב בכ"ז.

ואמנם דע דלבד מה שנתבאר, יש בענין מתן השכר ענין נוסף, שהקב"ה ית"ש נותן שכר טוב לצדיק על עצם טרחותיו ושעבוד כוחותיו לצורך המצוות ויש ע"ז תשלום שכר נוסף בגדר חסד חנם ואולי זהו כוונת הפסוק ולך ד' חסד כי תשלם לאיש כמעשהו, וכמו שהאריך בזה בס' אמרי בינה להגה"ק מהר"ם אויערבאך (שאלה י"ג) וז"ל שם: עפ"י מה שלמדתי מפי ספרים וסופרים הא דארז"ל (אבות ד' ב') שכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה, כי פי שניים יש במיני העונשים, הא' הוא סגולי דבק בנפשו ע"י פעולות הרע וכמ"ש עוונותיו ילכדו את הרשע, תמותת רשע רעה, כי פוגם בנפשו כמו סם המשחית וכו', כי כל המצוות הם עצות הראויות לאדם באשר הוא אדם חלק אלוך ממעל וכו', ועוד יש בה לבד מזה עונש גמולי גם כן כי עבר על גזירתו יתברך ומרד בממ"ה וכו' ח"ו, וכן מרובה מדה טובה, פי שניים בשכר המצווה. שכר סגולי הדבק בפועל הטוב ע"ד אמרת אלוך צרופה, לא ניתנו

המצוות אלא לצרף את הבריות, והם עיקר חיות האדם ממש, ומלבד שכר סגולי זה הדבק בנפש אשר עין לא ראתה וכו', יש כמו כן חוץ מזה שכר גמולי אשר הי"ת משלם שכרו כאילו עשה לו עבדות וכו', עכ"ל.

ואמנם דעת לנבון נקל כי עיקר תכלית השכר הוא השכר הדבק בעצם ואשר ע"י זוכה לדבקות בו יתברך, והשכר הגמולי הוא מדרגה פחותה מזה, וזהו עומק מאמרם (כתובות קי"א ב') כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לת"ח ועושה פרקמטיא לת"ח, וכו' אבל ת"ח עצמו עין לא ראתה וכו' כי השגת הנביאים היא במתן שכר אבל הדבקות בו יתעלה ע"י המצוות ולימוד התורה כין לא ראתה וכו', ובספרי הכהן הגדול מלובלין כתב, כי מ"ש אל תהיו כעבדים וכו' ע"מ לקבל שכר הוא אמנם על תשלום שכר הגמולי הנ"ל, אבל הלומד תורה ומקיים מצוות ע"מ להשלים נפשו ולזכות לדבקות בו יתעלה אין זה שלא לשמן, ואם אמנם עיקר ותכלית המדרגה כי סוף התכלית הוא קיום המצוות רק מאהבתו יתעלה, אבל גם זה אינו שלא לשמה.

ודע עוד כי לפי כוונת ומצב האדם ותכלית פעולתו בעוה"ז כן הוא מתן שכרו ומדרגתו בעוה"ב, וז"ל הרמב"ן פ' אחרי (פרק יח פסוק ה'), על קרא דוחי בהם, וז"ל שם, ודע כי חיי האדם במצוות כפי הכנתו להם, כי העושה שלא לשמן ע"מ לקבל פרס, יחי' בהם בעוה"ז בעושר וכבוד וכו' וע"ז נאמר בשמאלה עושה וכבוד, והמתעסקים במצוות על מנת לזכות בעוה"ב שהם העובדים מיראה, זוכים בכוונתם לינצל ממשפטי הרשעים ונפשם בטוב תליו, והעוסקים במצוות כדון וכראוי מאהבה עם עסקי העוה"ז כמבואר בפ' בחוקותי והשיג לכם דיש את בציר וגו' יזכו בעוה"ז לחיים טובים כמנהגו של עולם, ובחיי העוה"ב זכות שלימה, והעוזבים כל עניני העוה"ז ואינם משגיחים עליו כאילו אינם בעלי גוף, וכל כוונתם ומחשבתם בבוראם בלבד, כאשר הי' הענין באלהו, בהדבק נפשם בשם הנכבד יחיו לעד בגופם ונפשם, כנראה בכ' באלהו ובידוע ממנו בקבלה, וכמו שבא במדרשים בחנוך וכו' ולכך יאמרו הכתובים בשכר המצוות למען יאריכון ימך וְלִמְעַן יִיטַב לָךְ וכו' כי הלשון יכלול מיני החיים כולם כפי הראוי לכל אחד ואחד, וז"ל הגה"ק הרמ"מ מוויטבסק במכתבו שבסוף ספר פרי הארץ, ולכן אין לעשות שום מעשה וחשבון אפי' לשם עוה"ב, שהרי מה ששיג [מעוה"ב] בעוה"ז בעודו בגוף הוא גשמי, ואפי' אם יזהר מכל עניני גשם, אע"פ כן הוא משיג הדבר באופן גשמי אחרי שהוא בגוף וכמ"ש הרמב"ן [ואולי כוונתו להנ"ל], אבל העיקר שיעשה מפני מי שאמר ונעשה רצונו, וכו' ודו"ק.

והנה דעת לנבון נקל כי אם כל הדברים הנ"ל נאמרו במעשה המצוות הגופניות, על אחת כו"כ בקנין המדות הנפשיות כיראה ואהבה, אשר גם עליהם נצטוונו במ"ע כמ"ש החסיד רבינו יונה, וכן על ידי עסק לימוד תורה"ק אשר הוא לימוד חכמתו יתברך כביכול כפי שגילה למשה רבינו עליו השלום, בוודאי מתעלה נפשו יותר ויותר וז"ל מהרח"ו בשער הקדושה וזכור ואל תשכח כי גם ע"י עסק התורה בד' פירושיה שהם פרד"ס, יהי' רוחו השכלי כסא אל שם ההוי"ה שבעולם היצירה וכו', ויזכה למדרגה יותר גבוהה בעולם הבא.

וז"ל מרן מהר"ל בס' תפארת ישראל פי"ג, דע כי התורה התמימה תקיף ג"כ בכל ההשגות ולא תחסר כל בה, ועם כי נראה בעיני האדם כי דברי התורה הם בדברים פחותים, אין בזה תמה, כי קרה לתורת האדם מה שקרה להאדם עצמו, כי האדם עומד בתחתונים עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך, ממדרגה עליונה, גם זורח עליו צלם אלקים שהיא המעלה העליונה, כן גם מצוות התורה עם שהם בדברים גשמיים יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם, ומעתה אל יתמיה האדם איך יזכה לעוה"ב ע"י התורה שהיא בדברים קטנים, כי השאלה היא גם על האדם עצמו איך יזכה האדם בעל חומר לחיים נצחיים, שהתשובה בזה אף שהאדם הוא בעל חומר אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו, כי יש בו רוח אלקים קדושה, אשר הנשמה הזאת חצובה מתחת כסה"כ ובשביל נשמה זו זוכה לחיים הנצחיים, כן גם עם מצוות התורה עם שנראה שהם בדברים פחותים יש במצוות דברים עליונים על הכל מגיעים עד עוה"ב עד שמצוות התורה שמחויבים לפעול אותם, הם דומים לגמרי לאדם ולנשמתו, ולפיכך התורה והמצוות שמחויב לעשותם בעולם הזה, תכלית מדרגתם עומד ברומו של עולם, ולכן ס"ל לתנא שכר מצווה בהאי עלמא ליכא, כי למעלת המצוות ופנימיות שלהם אין ראוי שיהי' תשלום שכרם בעוה"ז לבד המצוות שהם גם טוב לבריות, יעו"ש מש"כ בשם הזהור, ועיין שם שכ' עוד הנה עיון התורה בדברים הגדולים על כל החכמות, ואף אם אין הדברים ידועים אל המשיג, מכל מקום המלבוש קרוב אל הגוף, והגוף קרוב אל הנשמה, עד שהכל מתחבר ומתדבק בהשגה העליונה, ובזה יש דבקות לאדם במדרגה היותר עליונה שבעוה"ב. הרי נתבאר כאן היטב כל המבואר לעיל.

והנה אם אך ישים האדם אל נפשו עד כמה בכל מעשה קטן ובכל רגע של עסק התורה הוא זוכה למדרגות גדולות כאלו, איך זה יעלה על דעתו להוציא זמנו לריק ולבטלה ח"ו, והגר"א בכה לפני מותו על כי בזכות קיום מצוות ציצית של כמה פרוטות זוכים לאושר עצום ורב, ומה מאוד ילפת האדם בשומו אל לבו מש"כ בס' דברי אמת בשם הגר"א, כי הגדול מכל ענשי גיהנום, הוא כשמעבירים האדם מיד אחת פטירתו על שערי גן עדן ומראים לו מה שהפסיד ע"י שלא קיים כראוי התורה והמצוות, וזהו העינוי והעונש הגדול ביותר, ואמנם להיפך כשירגיש בכל רגע מה שהוא מרוויח בכל מצוה הרי ימלא נפשו עונג אמיתי וישמח ישראל במעשיו ובעושייו אמן כן יהי רצון.

והנה נאמר בתורה בפ' נצבים, כי המצוה הזאת וכו', לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה וכו' כי קרוב אליך הדבר מאד, וז"ל רבנו הגאון רבי מאיר שמחה בספרו משך חכמה, כי הבורא יצר הכל בחכמתו ועשה והכין לאדם כל מה שהוא מוכרח אליו וכו' שאם לא הי' האדם רודף אחר המותרות הי' מוצא לחמו בנקל, וכו', וכן ברא לו אשר ירגיש במה שרע לו וכו' וכן במושכלות ומדות אשר הם עצמיות צורת אדם נתן לו ההכרחי להיות האדם הולך מישרים ולא יעקם ארחותיו, וזוהי במדות נתן ההרגש בנפש והעדינות בצורתה אשר בנפש נחקק אהבת המישרים, כמו הרחקת העוול ובכלל כל מה דסני עליך לא תעביד לחברך, וכאשר יוסר ממנו התאוה המעוות שכלו ורגשותיו אז ימצא חקוק בם הרחקת

העוול ואהבת הטוב והמועיל, ולכן כאשר ימות וישאר הנפש בלא התאוות וכדומה אז הנפש בעצמה מרגשת העוול והחמס, וכמו שאנו רואים שאחר עשיית העוול ימלא חרטה, וכו', וז"ש נשמתו של אדם מעידה בו ביום הדין, וכו' וגם במושכלות נתן לו מושכל ראשון וכו' וכן השכל האלקי להשיג ולידע שיש ממציא ובורא ונמצאים הנהו חקוק משכל הישר, כי יש בורא יחיד כמו שאם יכנס לבית ויראה הכל מוכן, יבין כי הוא מבעה"ב, וכו', וכמו שהשכיל אאע"ה, וזהו חותמו של הקב"ה אמת, כי שמו חקוק על הבריאה כולה לעין הרואה במבט ישר, וכו' ונמצא שז' מצוות ב"נ אשר הם צורת האדם והכרחי אליו זה הכין השי"ת ע"י השכל הפשוט, רק האדם יעוות שכלו בתאוות ודמיונים וכו', וע"ז נאמר האלקים עשה האדם ישר והם ביקשו חשבונות רבים וכו', אולם האבות אשר השכילו לעלות אל מרומי ההשגה, זכו אשר העליון יתברך, רצה לחונן בניהם בשלמות בלתי תכליתי, וכמו שחונן את האדם בשכל בלתי תכליתי, כן חנן ד' את זרעם להודיעם כי השגת הי"ת דבוקה בעולם וביחוד בהם, וכו', והנחילים תורתו במעמד ער סיני, ונתקשרו לבבות בנ"י בפרט לאהבת ד' ולאהבת תורתו אשר היא כולה בנוי' צדק ומישרים, וכו', וז"ש כי תשמע בקול ד' לשמור מצוותיו, אימתי כי תשוב וכו' כשישוב מן התאוות וכדו' אז ממילא ישמע בקול ד' המתהלך בקרב לבב הישראלי, ודופק בו לקיים דרכי התורה, וכמ"ש בת קול יוצאה מחורב וכו', כי הקול אלדי צועק בקרבו של הישראלי, שמור ושמעת לעשות ככל התורה אשר קבלת מסיני, וכו' יעו"ש היטב, וכל זהו אמנם בדוק ומנוסה, כי בהסיח האדם דעתו ומחשבתו מעניני העולם המטרידים אותו ויתבודד מעט עם נפשו, ובפרט בהתבודדו בתפילה, ובלימוד התורה, ירגיש בעצמו, קול האמת דופק בלבו, ואומר לו ד' הוא האלקים, ותורתו וחוקותיו אמת, וירגיש בהם מתיקות עצומה, וכמו שאנו רואים אפילו בפשוטי אנשים מישראל בבוא שבת ומועד, ירגישו התרוממות ושלווה עצומה בנפשם, כנועד ומבואר לכל, וזה כולו אות ומופת היותר גדול, כי אורייתא וקוב"ה וישראל חד הוא, וכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, אכ"ר.

ג. שער ישראל

אחר שכתבנו בסוף שער הקודם קצת מענין אורייתא וקוב"ה וישראל, ראינו בזה להאריך קצת ביסוד גדול מיסודות תורה"ק, והוא ענין בחירת ישראל לעם סגולתו, לעולם, והם הנקראים בנים לד' אלוהים, אשר באמת רוב התורה בנוי' על זה, ובפרט בספר משנה תורה.

ואמנם דע והבן כי ענין בחירת ישראל אין זה רק כדוגמת בחירת טוב מרע, אשר אע"פ שהוא פחות ממנו אבל הם בסוג א', אין ענין בחירת ישראל כן, אלא אמנם הם סוג מחודש, ומין אחר והם מובדלים לגמרי מאומה"ע, וכמו שיבין כל בר דעת בד' דברים שבעולם שהם דומם צומח חי מדבר, שכל אחד מהם הוא סוג נעלה יותר מחבירו, כמו כן מתוך מין המדבר שהוא האדם, נבחר חלק ממנו להיות עם ד' ולחלקו ולסגולתו.

וזהו תו"ד הכוזרי במאמר א', בטבע נתייחד הצומח ובע"ח כולם, ונבדלו ממין הדומם, וייחודם הוא בלקיחת המזון הצמיחה וההולדה וכו', ובעלי חיים נתייחדו מהצומח בתאווה וחושים ותנועה ורצון וכדו', ומבע"ח נתייחד מין האדם, בשכל ותיקון המידות ובדיבור וכדומה, ואמנם יש עוד מעלה עצמותית אשר תבדיל בעליה ממין המדבר, כהפרד האדם מהבהמה פרידה עצמותית, ולא רק ריבוי ומיעוט, והוא כשתמצא ממין האדם, מי שיבוא באש ולא יזק [אאע"ה] ויעמוד מבלי מאכל [מרע"ה] וידע העבר והעתיד, הלוא וודאי זוהי מעלה נפרדת בעצמותה, וזוהי מעלה מלאכית ואלוקית, והרי אלו הם קצת תארי מרע"ה אשר נראה על ידו להמון ישראל, דבקות הדבר האלקי בהם, וכולם נתעלו במתן תורה למדרגת הנבואה, והרי שהעם הזה, וודאי הם תחת סוג עליון ויותר אלקי.

וכבר ביאר רמח"ל בספר דרך ד' שזוהי בעצם היתה מדרגת אדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה, אלא שבחטא עץ הדעת, נכנסה בו ובזרעו זוהמת הנחש, עד שבא אאע"ה ונבחר הוא וזרעו להיות ראויים לקבלת הטוב אשר הוא הוא ה' הרצון הראשון בבריאת האדם, ונשלם הענין ביציאת מצרים ובקבלת התורה שאז פסקה זוהמת הנחש כנודע, ובאמת עם ישראל הם הם הצורה והנשמה של מין האדם, וכמו שתראה הדומם הוא החומר של צורת הצומח, והצומח הוא החומר של צורת הבע"ח, והנפש הבהמית היא החומר של צורת האדם המדבר, וכל זה ביחד הוא רק חומר הטפל אצל צורת האדם הישראלי שהיא הנשמה האלקית חלק אלוך ממעל שהיא לפניו מצורת המלאכים.

ואמנם ענין בחירת ישראל היא שגם פה בעוה"ז כשזוכים, הם הם המרכבה להשראת השכינה בתחתונים, וביאור עומק הענין הוא כי ידוע ומבואר כמו שביאר בארוכה בספר העקידה, כי נתייחדו מאתו יתברך שתי מיני הנהגות בעוה"ז, האחת היא ההנהגה הנקראת הנהגה הטבעית, והיא ההנהגה הכללית אשר בו מנהיג הבור"ת את עולמו, כמו שעלה רצון מלפני ובעת בריאת העולם, וזהו נקראת הנהגת הדין המכונה בשם אלקים, כנודע, שאלקים בגימטריא הטבע, כמ"ש החסיד בשל"ה ובתשובות חכם צבי, ואם כי בוודאי רק אורות ד' יתברך הם הם המחדש בכל יום מעשה בראשית, ובלי אורו יתברך המלוּבש בכל ההנהגה הטבעית יהפך כל העולם לתוהו ובוהו, אך אמנם כלל ישראל נתייחד להם הנהגה שהיא הרבה למעלה מזה, והיא ההנהגה המכונה בשם הוי' שהוא הנסית, והיא יותר קרובה ומונהגת מאתו יתברך בלי אמצעים, ובהנהגה זו באמת אין שום מקום לטבע, ומי שאמר לשמן וידלק הוא הוא שאומר למים וידלקו בלי שום שינוי. וזהו שאה"כ בהנחל עליון גויים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וכו' כי חלק ד' עמו יעקב חבל נחלתו, וז"ל הרמב"ן בפ' אחרי פ' י"ח פסוק כ"ה, והענין, כי הית' ברא הכל ושם כח העליונים בתחתונים, ונתן על כל עם ועם לארצותם בגוייהם כוכב ומזל ידוע, וכו', וזהו אשר חלק ד' אותם לכל העמים, כי חלק לכולם מזלות וגבוהים עליהם מלאכי עליון, נתנם להיות שרים עליהם כמ"ש שר מלכות פרס וכו'. עיי"ש, אבל עם ישראל הם מונהגים מאתו בלי שום אמצעי ורק חלק ד' עמו, וזהו גם ענין בחירת א"י ארץ אשר עיני ד' אלקיך בה וכו', וכשזכו לזה הנה היתה הנהגה זו אצלם בגלוי במדבר ניזונו ממין שהוא מזון של מלאכי השרת, חיכו

לראות כבוד ד' שוכן על משכן ד', אשר כביכול צימצם לשם שכירתו, וכן זכו לזה בזמן ביהמ"ק כנודע ומפורסם.

ואמנם אף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסם ולא געלם ד' חס ושלום, וגם אז נתייחד בהם הענין ההשגחי ואמנם הוא באופן הנהגה הנקרא הסתר פנים, והיינו שלא זו מהנהגתו אותם בהנהגה הנסית בשם הוי' המכונה בשם פנים, אלא שכלפינו הוא בהסתר, וכמ"ש מהר"י מליסא שזהו ענין אות וברית הקשת שבענן, שהוא אור קרני השמש הנראים בעד העננים, וזהו ממש דוגמא להנהגתו בהסתר פנים, ואמנם המתבונן בעינא פקחא על עמדתו ומצבנו בגלות זו בין האומות, אשר ממש בכל יום ויום הם עומדים עלינו לכלותינו ממש, כנודע ומפורסם, הגזירות האיומות שנתחדשו עלינו בכל שעה ובכל דור מאז חורבן ביהמ"ק, ממסעי הצלב, וכל גזירות האיומות של ימי הביניים, אשר נהרגו ונשחטו לאלפים ורבבות וישראל, ועשו כל טעדי להעבירם על דתם, ובכל זאת היא שעמדה לנו בכל דור והקב"ה מצילנו מידם, ועד עכשיו ת"ל לא נשתכח ממנו אפילו קוצו של יוד מכל תורתנו הקדושה, ואדרבה עוד עשתה פירות ציצים ופרחים, וממש כאשר יענו אותם כן יפרוץ, וכבר כ' הגה"ק ריעב"ץ כי עובדת קיומנו בין העמים כבשה א' בין ע' זאבים היא היא הנס היותר גדול שאפשר להיות.

ואמנם גדר הענשים הוא כמ"ש הכתוב רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם כל עוונתיכם, כי באמת גם העונשים הם כולם בגדר היוצאים מדרך הטבע והשוואה האיומה של הנאצים ימ"ש, אינה ניתנת לשום הסבר טבעי, איך הפכו בנ"א תרבותיים לגרועים מחיות טרף, אם לא כי צורם מכרם וד' הסגירם, וכל זה הוא לאות ולמופת כי כל הוויתנו וקיומנו הם למעלה מדרך הטבע, ובהנהגת הוי' ב"ה אשר כידוע כי העונשים הקשים ביותר היה יסודם ממידת הרחמים העצומים, כי האב מכה את בנו ומקפיד אליו ביותר וזהו מעוצם אהבתו ודיבוקו אליו וידוע כי גם בזמנים הקשים ביותר ידעו כל הגויים כי תפילת היהודים על הגשמים וכדומה היא הנשמעת ביותר, כמ"ש בספר עבודת הקודש, וכמבואר בס' שבט יהודה ועוד, וז"ש הכתוב, כי מי גוי גדול וכו' כד' אלקינו מכל קראינו אליו, כמ"ש בספר עבודת הקודש, ואמנם כבר ביאר מהר"ל בס' נצח ישראל, כי עצם עובדת היות העונש יוצא מסדר העולם, זהו גופא אות ומופת כי אין זה מצב נצחי חס ושלום, ועוד ישיש עלינו אלקינו אי"ה כמשוש חתן על כלה, בביאת גוא"צ במהרה דידן.

וז"ל הגה"ק רא"ש הורוויץ מזעליחאוו בקול קורא שפירסם בתרצ"ט וזת"ד, והנה השי"ת עליון נורא, וכך עלה ברצונו לברוא עולמות לאין מספר וכו' עד שיצא העוה"ז החשוך וכו' ובו יצר את האדם ונפח בו נשמת חיים רם ונשא, ואם ילך בדרכי התורה בכחו להאיר חשכת העולם ולגלות כבוד מלכותו ולעולם הבא וימות המשיח יקובץ עבודת הנשמות וכו', ומקודם רצה השי"ת שזה ייעשה ע"י אדה"ר שכלול בו כל הנשמות, ואחר החטא ודור הפלגה והמבול, ראה השי"ת כי אין תקוה שיעשה זה ע"י כל באי עולם, ולכן בחר באברהם וזרעו, וכל הנשמות הקדושים נתנו בגופי זרעו, ושנה ושילש הכל בברית ושבועה, וכו' אבל הסיף והתורה ירדו כרוכים, וד' יתברך התרה בנו שאתם תגלו מלכותי בעוה"ז, וב' דרכים

לפניכם א' החיים והטוב שתלכו בדרכי ומצוותי ואזי תגלו מלכותי בטוב, ואם לאו ח"ו אז תגלו מלכותי עי"ז שיבואו לכם יסורים קשים, שכולם ידעו כי יד ד' עשתה זו, ועי"ז שזהו נראה דרך נקמה, על שהלכו בשדות זרים וכו', בזה גופא מתגלה כבוד מלכותו, וכל זה מבואר באר היטב בכל שירת האזינו, למעין שם היטב, יעו"ש באורך דברי נועם, וסוף דבר שגם עי"ז יביא לבסוף לגילוי כבוד מלכותו לעתיד לבוא, ודו"ק היטב.

ובענין כנסת ישראל, זהו לשון הכהן הגדול מלובלין בריש ספרו דובר צדק, וז"ל ענין לשם יחוד וכו' ביאורו הפשוט, כמ"ש ריש פ' כיצד מברכין אביו הקב"ה ואמו זו כנס"י, וענין כנס"י הוא האם ומקור השורש אשר משם התפשטות ולידת כל חלקי הנפשות מישראל, וידוע כי חלק ד' עמו, שנפשות ישראל הם חלק אלוק כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ומאן דנפח מדיליה נפח, וכמ"ש ונתתי משכני בתוכם, אני ד' השוכן אתם, הוא חלק אלוק ממש השוכן בלב כליות ולב נפשות ישראל והוא הנקרא שכינה בכ"מ, כמ"ש במגילה כט. גלו לבבל שכינה עמהם, לפי שהוא התגלות ד' השוכן בתוך בני"י ובקרבם לעולם, וכו', כי נפשות ישראל כולם אחוזים וקשורים וכו' כידוע יעקב חבל נחלתו, עד שהתגלות אלקים ואורו בהעלם וצמצום וכו' אין נעלם מכל לב איש ישראל, אפי' הפחותים יש בו חלק חיים אשר חלק לו ד', וכו' יעו"ש ועל זה צווה הי"ת חוקים ומשפטים אשר כפי סדר החכמה העליונה, על ידו יזדככו הנפשות ויוסרו המסכים המבדילים עד שיורגש יותר ויתרבה החלק אלוק ממעל שבו, ויעו"ש עוד.

ונחתום שער זה בדברי הגר"ח ברוח חיים ריש אבות וז"ל: ודע כי כל העולמות הם בהדרגה, זה אחר זה, עולם תחת עולם, וכל עולם הוא כעין נשמה לתחתון ממנו, והיותו עליון ממנו נשמה לו, והתחתון מקבל מהעליון שפעו, ומשם תוצאות חיים להתחתון, כמו שהגוף נזון מחיות הנשמה וחי על ידי כן. כל עולם הוא גוף לעולם שלמעלה ממנו, ונשמה של מטה הימנו. דרך משל, האופנים הם גוף להחיות, והחיות הם נשמה להאופנים. ונשמת החיות הוא מרקייע שעל גבי ראשיהן, ומשם נשמת בני אדם המאמינים בתורה, ויש למעלה למעלה. אבל שם אסור להתבונן במה למעלה מה למטה. א"כ נשמת בני אדם המאמינים בתורה הם נשמה להחיות, והחיות לאופנים, וכן למטה עד סוף העולמות. [ע"י נפה"ח ש"א פ"ה].

ואברהם ויצחק לא זכו להוריד נשמות אלו בשלמות, לפי שהיה פסול בזרעם רק יעקב זכה לזה, והיה באמת מטתו שלמה.

ובישראל עצמם, יש שנשמת האחד גבוהה מחברו, ואם כן נשמת חברו הוא גוף נגדו, ומקבלת שפעה ממנה, וגם זאת הנשמה המקבלת שפעה ממנה, יש עוד נשמה למטה הימנה המקבלת שפעה ממנה, וכן הרבה מדרגות. אבל הראשון והגדולה שבכל כללות ישראל, הוא הראשון אשר ממנו מי ישע ישאבון כל ישראל, והא כלול מכלם.

ומשה היה כלול מס' רבוא נשמות ישראל, והוא היא שרשן, וזה אמרו (במדבר י"א): "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב", ר"ל בקרב כל אחד ואחד מהם, כי נשמת

כל א' היה חלק ממשא. וע"ז ארז"ל במדרש (שה"ש רבה) שאשה אחת ילדה ס' רבוא בכרס אחת, והיא יוכבד. וגם לכונה זו ארז"ל משה שקול כנגד כל ישראל.

וזהו (כמו שכתבו המקבלים הראשונים שכל המלאכים צריכין השפעה מהאדם, ואם האדם מקלקל ח"ו, הם גם כן מקבלים פגם. לכן בעת החרבן, שהיו ישראל רשעים, פגמו גם בהם, לכן כתיב (ישעיה ל"ג) : "מלאכי שלום מר יבכיון".

ולכן, בהכרח יאמרו ישראל שירה קודם, ואז המלאכים מקבלים כח ושפע לומר ג"כ. [ע' בזה בנפש החיים שע"א פי"א].

וז"ש "נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים", אין הכונה שהם בעצמם מקדישים ראשונה. ואנו רוצים להתדמות להם כשם שהם מקדישים, אך ר"ל, באותו רגע שאנו מקדישים, מתעורר להם כח, ומקדישים ג"כ כאחד. ולזה אמרו "כשם שמקדישים", ר"ל ברגע הזאת. ולכן אנו אומרים (תהלים קמ"ח) הללוהו כל מלאכיו, שאנו נותנים רשות. וכן כשהאדם פוגם בדבר קטן, חלילה מגיע גם להם פגם גדול.

וא"כ, האדם השלם הוא כאילן הנטוע למעלה, ונופו יורד למטה, הוא הגוף. ומדבק בשרשו מאד, עד שכמעט הוא קרוב לנבואה, כי דבוק הוא מאד למעלה, ולמעלה בלמעלה וגבוה מעל גבוה עד אין סוף ברוך הוא. ולכן הוא כעמוד קבוע למטה וכולו קשור למעלה כחבל. וז"ש (דברים ל"ב) יעקב חבל נחלתו. ר"ל כחבל, קשור קצהו אחד למעלה וקצה אחד למטה. [ע"י נפה"ח שע"א סופ"ה בהג"ה, ובסו"פ י"ז]. ובהפרדו מעט משרשו אזי אינו חזק כל כך, ואינו יכול להמשיך השפע מלמעלה, ואף כי השפע משפע בתמידות מאין סוף ברוך הוא, אמנם הוא מונע מרדת מטה, וכו'. ולכן היה משה יכול לקבל את התורה ששים רבוא אותיות, כי כל אות נגד נשמה א' מישראל, והוא היה כלול מכולם. ואם כי גם יעקב זכה לנשמה הנ"ל, לא היה ששים רבוא כמו במשה. ולכן זכה משה דוקא.

והנה, לפי מה שכתבנו האדם דומה לסלם מוצב ארצה, ומגיע ממנו עליה וירידה, כמו שכתבנו. וזהו שאמרו במדרש (ב"ר פס"ח) סלם דא סיני, כי בסיני נגמר כל הסלם מלמעלה למטה על ידי (סיני דא) משה.

ד. שער ישראל ואורייתא

בהגלות קודשא בריך הוא על עמו ישראל, פתח דבריו יאיר אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, וידוע קושיית רבנו יהודה הלוי הובא באבן עזרא מ"ט לא פתח אשר בראתי שמים וארץ, אך הביאור בזה ע"פ מש"כ בספר יד הקטנה בשם ספר העיקרים ועוד, כי לאחר שנתבאר לנו בשער הקודם תכלית עם ישראל להיות מונהג עפ"י ההנהגה המיוחדת בשם הוי"ה אשר הוא למעלה מן הטבע, הנה דעת לנבון נקל כי זאת הי' עיקר הגדול שבמתן תורה לעם ישראל כי במעמד הר סיני אז נתגלה אליהם אור פני השגחתו ושם הורם ולימדם כל התורה והמצוות והחוקים והמשפטים, אשר הן הן המעוררים והמניעים את מערכת ההנהגה ההשגחית הזאת ועל ידן מתגלגלת והולכת כל מערכת ואופני הנהגה

זו ואז במתן תורה נגמר זה הענין וכרת עם כל עם ישראל ברית חדשה אשר למן אז והלאה עד עולמי עד לא יעשה לכל האמה הזו שום דבר בכל עניני העולם כי אם רק ע"פ זאת ההנהגה המיוחדת, והנהגה זו מתנהגת עמהם רק ע"פ מעשיהם בעניני התורה אשר הורם ולמד, אם להיטיב להם ואם ח"ו להרע להם בעוברהם עליהם, ולכן פתח דבריו באמירת אנכי ה' אלקיך, ירצה אנכי בשמי הוי' שהוא רב הרחמים והיכולת להנהיג הכל בהשגחת אור פני, הוא אלוקיך, עתה אני מייחד זאת ההנהגה אליך עמי ישראל אשר אני מוציא אותך מתחת הנהגתי הכוללת שבהנהגה טבעית והנני מייחד אותך עם ישראל להנהגתי בשמי הוי' בהשגחה, וכו', וזאת היא ענין קריאת שמע שחכמינו קורין אותה קבלת עול מלכות שמים, שמע ישראל, שמע עם ישראל, אשר הוי' הוא אלוקינו והמנהיג אותנו בכל עניננו ואין לנו חלק בהנהגה הטבעית, ובכ"ז הוא הוי' אחד אשר הוא המנהיג בשתי ההנהגות יחד [ולדעתי צ"ע מה שעושים המדפיסים כוונת השם בסידורים ובפ' שמע על מילת אלוקינו כותבים תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם, ובאמת כאן הוא לעיכובא ולכוון שהוא אלוקינו עם ישראל המשגיחנו בהשגחה המיוחדת וכו', וכ"כ בשו"ת אגרות משה, ואולם עיין בספר נפש החיים (שער ג) שכתב וז"ל: פסוק ראשון של קר"ש לכוון שהוא יתברך הוא אלוקינו בעל הכוחות ומקור שורש נשמתנו וחיותנו ושל כל הברואים והעולמות, ואף שברא והמציא הכל, עכ"ז הוא בבחינת הוי' ואחד מצדו ונקרא גם עכשיו הוי' ואחד. וצ"ב אם לדבריו יש כאן כוונה אחרת].

והנה בענין יסוד זה כתב רבנו בעל העיקרים בכמה מקומות, וז"ל במאמר הרביעי פרק מ"א ששערה החכמה העליונה מעשים ופעילויות הן הנה מצוות התורה שיהא נקשר בהם ונמשך מהם תועלת הגמול והעונש הנפשי, וכו' וראוי שהיות הטבע משועבד ונכנע לצדיקים ולחסידים ולשומרי מצוות התורה וזה יסוד גודל בתורה ולזה תמצא במרה שהשליך עץ מר וימתקו המים אמרו ששם שם לו חק ומשפט ושם ניסהו ר"ל שהראה להם איך היה הטבע משועבד ונכנע לשומרי מצוות השם, ולזה סמך אליו אם שמוע תשמע לקול ה' אלוקיך וגו' כל המחלה אשר שמתני במצרים וגו' יאמר כי השומע בקול ה' ומצוותיו לא די שהוא ניצל מהחליים המקריים אלא אפי' מן החליים הטבעיים שבסיבות פרקי השנה, וזהו שכתב כי על כל מוצא פי ה' יחי' האדם, כי ירידת המן וכל הניסים היו להראות את ישראל ולהודיעם כי שומר התורה הוא למעלה מן הדברים הטבעיים, ושם פרק כ"ד כתב שעיקר גדול אלא התורה ושורש גדול אל האמונה הוא שהשי"ת מכריח את הטבע ומעמידו תחת רגלי המאמינים ומי שישפך שהשי"ת לא יספיק רצון הנביא או הצדיק הראוי לכך הרי הוא כמטיל ספק בתורה ושורש משרשיה, וכ"שבמקום שיש קדוש ה' שראוי ומיוחד לפרסם שהטבע משועבד ומוכרח לעשות רצון שומרי התורה, ומקימי מצוותיה, ושם מאמר ראשון פכ"א כ' על פסוק כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו וגו' שכל זה ראייה כי האמונה בהשם ובתורתו היא הנותנת שלמות בנפש ודבקות בעליונים עד שיכנע אליו הטבע לעשות רצונו.

והנה בספר נזר הקודש על מד"ר פ' ויצא כתב עוד יתירה מזו, בטעם מה שנסע יעקב אבינו ללמוד תורה בבית שם ועבר, עפ"י מש"כ בזוהר וחכמי האמת ההבדל שבין עושה מצוות ללומדי תורה, שתורתם אומנותם, שעל בעלי מצוות נאמר חונה מלאך ה' סביב ליראיו כלומר שמשגיח עליהם ע"י מלאך אבל על בעלי תורה שתורתם אומנותם שזכו בכתר תורה כראוי הקב"ה משגיח בכבודו ובעצמו כי שכינת עוזו ית' תמיד במקום אור תורה, ויש הבדל בין השגחת המלאך להשגחת הקב"ה בכבודו ובעצמו, כי שם אלוקים הוא משותף למלאכים והוא גם בגימ' הטבע, לפי שכל הנהגת המלאך אינו אלא ע"ד הטבע וכמש"כ למען יברכה ה' בכל אשר תעשה, אבל דבר הבא ע"י הקב"ה בעצמו הוא בכח מדרגת שם הוי' שהנהגתו חוץ לטבע אף בלא השתדלות אנושי וכו' ומה"ט ת"ח שזכה לכתר תורה כראוי אשר הקב"ה משגיח עליו בכבודו ובעצמו א"צ כ"כ השתדלות אנושי בטורח, ועליו נאמר כי בי חשק ואפלטוהו אשגבהו כי ידע שמי, וכו' שזה הי' לפי שידע סוד שמו ית' אחר שזכה לכתר תורה כראוי והיינו בצאתו מבית שם ועבר שכבר זכה לכתר תורה כראוי מאז דווקא השגיח עליו הקב"ה בכבודו ובעצמו בלי שום אמצעי וכו' [וזוהו מה שאמר והיה הויה לי לאלוקים], ובתנ"ד"א (הובא בנפח"ח שער ד' פט"ז) כל ת"ח שעוסק בתורה בכל יום תמיד בשביל להרבות כבוד שמים אינו צריך לא חרב וכו' אלא הקב"ה משמרו בעצמו, ושם (פי"ח) אם יש באדם ד"א ומקרא מוסרין לו מלאך אחד לשומרו, קרא תנ"ך מוסרין לו שני מלאכים, אבל קרא תנ"ך ושנה מדרש ומשנה הלכות ואגדות ושימש ת"ח הקב"ה בעצמו משמרו שנאמר "ה' שומרך", ע"כ, והן הן הדברים.

ודברים נפלאים כתב בזה בספר לשם שבו ואחלמה להגה"ק רבנו שלמה אלישיב זצ"ל, בספר הכללים, אחר שעמד בקושיא מה שיש לתמוה מהתפעלות הניסים הללו מחנני' מישאל ועזרי' ודניאל בגוב האריות וכן גם באברהם אבינו באור כשדים הלא מצינו הרבה צדיקים אחרונים שעשו כן מדעתם ולא שלט בהם האש כמר עוקבא ואשתו במס' כתובות (ס"ז ב') ור' זירא בב"מ (פ"ה) ור"ח בן דוסא שהכניס עצמו לסכנת ערוד וכו' אך הוא מפלאות תמים דעים כי אעפ"י שנודע רום מעלת הראשונים וכו' אך מ"מ רק לדורות האחרונים אשר מבית שני והלאה להם ניתנה החמדה הגנוזה הזאת לשלוט בכל מעשה בראשית וזכו לזה עד סוף זמן מייסדי תורה שבע"פ וכו' וכמ"ש בהיכלות מיום שנתנה תורה לישראל עד שנבנה בית האחרון תורה נתנה אבל הדרה ויקרה וכבודה וגדולתה ותפארתה וכו' ממשלתה וגבורתה לא ניתנו עד שנבנה בית האחרון, ושם בהיכלות בתי גנזי ובתי אוצרותי אין כל דבר חסר ממכם, אמרו משאלותיכם וכו' ואין זמן כזמן הזה, אני יודע מה אתם מתאווים תורה מרובה אתם מבקשים והמון תלמוד ורב שמועות לשאול הלכה אתם מצפים ולהמון רז"י אתם מצפים להרבות תעודה הרי הרים וכו' להרבות פלפול ברחובות להרבות הלכות וכו' הרי לנו כי מאז בית שני נפתחו שערי תורה ונתגלה האור דציפיית המרכבה ודכל סדרי מעשי בראשית ונתנה רשות ליטול את השם, ור"ל לכל מי שהכין את עצמו להתקדש בקדושה של מעלה ולהיות מהקדושים העומדים לפני ה' תמיד הנה נפתח להם מאז שערי אורה לכל סתרי תורה, וכו' ונתקיים בהם מקרא שכתוב צדיק מושל ביראת ה', שהצדיקים מושלים כביכול במה שהקב"ה מושל, וכו' ולכן בדורות האחרונים נעשו להם ניסים בנקל

וכמו שמצינו ברפב"י שחלק לו נהרא, ולטייעא שעמו, וכן תחיית המתים אמרו (ע"ז י' ב') זוטרא דבכו מחי' מתים ור' יוחנן את רב כהנא וכו', ב"ק (ק"ז ב') ובזה יומתק לנו מאד הא דקדושה שניה קידשה לעתיד לבא טפי מקדושה ראשונה, כי בביאה שניה הנה מסר להם הבוי"ת שליטה על כל מעשה בראשית וכו' וקיימו למעלה מה שקיבלו למטה וכו' עיי"ש שהאריך מאוד.

והנה אחר כל מה שהבאנו כאן הנה נשכיל בעינא פקחא על ענין כחה של תורה אשר העיקר והיסוד שעליו תלוי, כי עם ישראל הוא העם הנבחר לגלות כבוד שמו ואלוקותו והוא ע"י קבלת התורה שבה ובתוכה נגנזו מפתחות ההנהגה המיוחדת והאלוקית אשר היא מטרת הבריאה. והוא ע"י קיום מצוותיה ותלמוד תורה כנגד כולם, כי יעקב אבינו בהגיעו לכתר תורה זכה להנהגה המיוחדת, וכל עם ישראל בקבלת התורה נמסר בידו מפתחות ההנהגה המיוחדת הזאת ע"י קיום מצוותיה של תורה כמאמרם ות"ת כנגד כולם, וכמש"כ בספר העיקרים כי יסוד התורה הוא שכל הטבע והבריאה עבדים ונכנעים למקבלי התורה שומריה ולומדיה, וביותר נמסרו מפתחות אלו לדור של בית שני והלאה עד סוף דורות מעתיקי התורה שבע"פ, שעל ידה ובזכותה זכו למפתחות גנזי השליטה בכל הבריאה ולשינוי הטבע וכו' ובזאת כוחה כל תורה אנו רואים מאז והלאה ועד היום [וכל המביט בעינא פקחא יראה איך שלגדולי התורה המוסרים נפשם על למוד התורה בהם ועל ידם מתקיים עם ישראל ככבשה בין שבעים הזאבים, ובכוחם העמידו תמיד התורה על תילה לאחר כל השמדות והגזירות הנוראות שעברו על עמינו], ולב מי לא יתפעל ויתפלא איך שלאחר השואה הנוראה שכילתה מרבית חכמי הדור וגדוליו, מ"מ ע"י השרידים מתוכם אשר הועידם ה' לזה, נתקיימה ונתרבתה התורה והיראה באר"י ובחו"ל, אשר אין שום מבוא בשכל להבין זאת, אך בכח הבטחתו כי לא תשכח מפי זרעו, הותיר לנו את חכמי התורה שבכוחם הכביר הקימו עולה של תורה].

ויהי רצון שיקויים בנו במהרה ותמלוך אתה ד' לבדך וגו' וידע כל אשר נשמה באפו כי ד' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה.

בראשית

סימן א

מצות עיבור השנים

"יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים לימים ולשנים" (א' י"ט)

חשבון ימי השנה שגם בזה איכא נפק"מ למועדים וכמשנ"ת.

ובאמת ד"ז מפורש הוא בסוגיית הגמ' (חולין ס' ב') דאמרינן התם שכלפייהם הקב"ה ללכנה אחר מיעוטה אמר לה "זיל לימניו בך ישראל ימים ושנים אמרה ליה יומא נמי אי אפשר ללח מנו ביה תקופתא דכתיב והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים". ופרש"י "תקופת נמנין לחמה ועל התקופה מעברין השנה בסנהדרין (י"א ב')", הרי מפורש דבפסוק זה נכללו ב' החשבונות חשבון החדשים וחשבון הימים והיינו כהנ"ל וכן מפורש הוא בספרי (פרשת האזינו) "האזינו השמים שלא עשו מצוות שנתתי להם מן השמים עיבור שנים וקביעות חדשים שנאמר והיו לאותות ולמועדים וימים ושנים" הרי דבפסוק זה נכלל עניין עיבור השנה וזה כהנ"ל ופשוט.

ובעיקר הדבר יעויין רמב"ם בטה"מ (עשה קנ"ג) שמנה למ"ע אחת גס את חשבון החדשים וגם את עיבור השנים וברמב"ן ס' ובשורשים (שורש א' דף י"ב ע"א דפה"ס) נחלק עליו וכתב שהן שתי מצוות נפרדות האחת קידוש חדשים הנלמדת מהחודש הזה לכם והשניה עיבור השנים

פרש"י "למועדים, על שם העתיד שעתידין ישראל להצטוות על המועדות והם נמנים למועד הלכנה. ולימים, שימוש החמה חזי יום ושימוש הלכנה חזי יום שלם. ושנים לסוף שס"ה ימים יגמרו מהלכס ב"ב מצולת המשרתים אותם והוא שנה וחוזרים ומתחילים פעם ב' לסבב בגלגל כמהלכן הראשון" עכ"ל, ולריך הסבר בשלמא "למועדים" ול"ימים" מובנת תכליתן אך מהי תכלית זו של חשבון שס"ה ימי השנה שעבורה נבראו המאורות.

ונראה לומר בפשטות דהנה יעוי' רמב"ם (ריש הלכות קידוש"ה) שביאר דתרי חשבונות השנה איכא האחד חשבון החדשים [שנת הלכנה] והשני חשבון הימים [שנת החמה] ויעוי' דדבריו (רפ"ד) שמבואר שם דלחג הפסח איכא זמן קבוע גם בשנות החמה וגם בשנת הלכנה וכאשר יארע שאין שתי הזמנים עולים לפרק אחד מעברים את השנה כדי להשוותם עיי"ש, ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי להלכות קדוה"ח בהרחבה בזה ויעיין דדבריו לפרשת אמור שכתב שכן הוא גם בחג הסוכות עיי"ש וא"כ זוהי גם כוונת הפסוק שהיו המאורות למועדים דהיינו חשבון החדשים ולשנים דהיינו

מדבר רק על עיבור השנים והלא פעמים שמקיימין את זה ע"י עיבור החודש עכ"ד.

ולענ"ד אי"ז קושיא כלל דעיקר כוונת הרמב"ן הוא לומר שישנם ב' מצוות האחת לחשב את החודשים אימתי מולדס ולפ"ז לקבוע ר"ח ומועדים והשניה להשוות את חשבון החודשים לחשבון ימי השנה וכהנ"ל והשתא ד"ז נעשה ע"פ רוב ע"י תוספת חודש לשנה אך כשאי"ל להוסיף חודש וסגי בהוספת יום אחד ג"כ נתקיימה המצווה הזו דעיבור שנים דסו"ס השוו ב' החשבונות וליכא מקום לקושיא ופשוט.

והנה בחידושי מרן רי"ז הלוי (פ"ד מקיה"ח הל"ז) כתב וז"ל "והנה ביסוד הדבר שקובעין חדשים ומעברין השנים בזה"ז שאין ב"ד סמוכין כבר נחלקו הרמב"ם והרמב"ן דדעת הרמב"ם בפ"ה מהל' קה"ח דהלכה למשה מסיני דבזמן שיש ב"ד מקדשין חדשים עפ"י הראיה ומעברין השנים מפני האביב ותקופה ופירות האילן או מפני האורח ובזמן שאין ב"ד דין קביעת ר"ח ועיבור שנים תלוי רק בחשבון בלבד וכך היא הלמ"מ שבזמן שאין ב"ד אין מעברין שנים וקובעין חדשים אלא בחשבון זה שאנו מחשבין בו היום עיי"ש בדבריו. והרמב"ן בסה"מ (מלוה קנ"ג) נחלק ע"ז וסבירא ליה ללא נאמרה הלכה מסוימת של חשבון בזמן שאין ב"ד ורק דר' הלל הנשיא שהיה הבי"ד האחרון הוא שתיקן את חשבון העיבור שבידינו היום והוא שקידש החודשים ועיבר השנים עפ"י חשבון זה עד ביאת הגואל עיי"ש בדברי הרמב"ן ולפמש"נ י"ל דתליא בפלוגתת רס"י (סנהדרין י"א ב' ד"ה על שתיס) והרמב"ם (פ"ד מקיה"ח ה"ד)

הנלמדת משמור את חודש האביב, ותמך דבריו בלשון הספרי הנ"ל דמבואר שהן ב' מצוות. וראיתי להגר"י פרלא (ח"א רל"ג-7) שתמה ע"ד הרמב"ן מסוגיא דר"ה (כ"א א') דאמרינן התם "שלח ליה ר"ה בר אבין לרבא כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה לההיא שתא ולא תחוש לה דכתיב שמור את חודש האביב". ופרס"י משום דבעינן שתחילת תקופת ניסן והנקראת "אביב" תחול בחידושה של לבנה וזה עד תחילת ט"ו זו ולכאורה לפ"ז היה מן הדין שגם אם תחול התקופה בעצם יום ט"ו שיעברו דהא כבר אי"ז חידוש ומדוע נקט דוקא ט"ז אמנם הטעם מבואר בסנהדרין (י"ג א') דכשחסר רק יום אחד אין לריכים להוסיף חודש שלם וסגי בהוספת יום אחד לאדר ועשייתו חודש מלא ועיי"ש ובתוס' והנה ענ"ד זה נע"ג דהא חידושה של לבנה תלוי במולדה ולא בקביעות החודש וא"כ אם מולד ניסן הוא בכ"ט באדר או בל' חידושה של הלבנה יהיה ט"ו יום אח"כ וא"כ מה מהני שיעברו את האדר ויוסיפו לו יום אחד סו"ס החידוש יסאר במקומו ועי' מש"כ בזה ביד רמ"ה שם בהגה"ה ובפשוט יעקב בסופו בשו"ת מנכד המחבר לסימן תכ"ט ואכמ"ל בזה.]

ודווקא כשחלה בט"ז שאז חסרים ב' ימים מוסיפין חודש ומבואר א"כ דלפעמים מקיימין את מצוות שמור את חודש האביב ע"י הוספת יום בחודש ולאו דווקא ע"י עיבור השנה והשתא הא תינח לפי ד' הרמב"ם דגם עיבור החודש וגם עיבור השנה ילפי' מחד קרא אך לשי' הרמב"ן שהפסוק

מהדברים המסורים לבי"ד שיעברו מפני האורח אבל דין של חשבון לא שייך בזה ובע"כ דנעשה זאת עפ"י ר' הלל הנשיא וכמש"כ הרמב"ן. עכ"ל. וזה מתאים למש"כ לעיל בשיטת הרמב"ם והרמב"ן אם מנין ועיבור שנים הוא מלוא אחת עם קידוש ועיבור החודש ללהרמב"ם לשיטתו שהכל הוא ענין של חשבון שפיר הוה מ"ע אחת. משא"כ להרמב"ן. ודו"ק.

שהבאנו לדעת הרמב"ם נאמר דין על כל השנה שיהא שנת חמה וזהו יסוד דין עיבור השנים א"כ שפיר שייך לומר דנאמרה בזה גם הלכה של חשבון שדין קביעות השנה תלוי בחשבון זה אבל לדעת רש"י שהשנה בעצמה אין לה שום דינים וחשבונות כלל וכל דין עיקר עיבור הוא רק דין של אורך שבי"ד מעברין אותה בשביל אורך המועדות שיחיימו בזמנן כהלכתן, א"כ כל עיקרו

סימן ב

בעניני חשבון שנות העבור ומאי טעמא אדר ראשון מלא

חדשים עוד יום אחד [876 כפול 30 = 26280, ונחלקם ל80 1080 [חלקי שעה] = 24 שעות (שהם יום אחד) ושליש שעה (= 360 חלקים)]. ותייראו שאין הכי נמי לפעמים צריך להוסיף בגלל זה. ונראה שזה כוונת פסקי תוס' שבכל כ"ח שנים שלנו ונראה לזריך לומר כ"ט שיש בהם י"א שנים מעוברות [גו"ח אדו"ט גו"ח א'] על ידי שאנו ממלאים את חודש העיבור ועושין אותו שלשים יום אנו מוסיפין את הימים שחסרים על ידי השעות והחלקים דהיינו כנ"ל שבכל 360 חדשים חסרים 11 יום, ובכ"ט שנים שלנו יש 359 חדשים [18 שנים פשוטות = 216 חדשים, 11 שנים מעוברות = 143 חדשים] "וממלאין בעיבור". ובאמת כשתדקדק תראה שלפי החשבון בכל מחזור של י"ט שנים שלנו שבהם ז' שנים מעוברות צריך שיהיו לנו קכ"ד חדשים מלאים וקי"א חדשים חסרים [וכ"כ מרכבת המשנה פ"ה מהל' שבת ופ"ח מהל' קידוה"ח] לא וחשוב, ובאמת חשבון זה

הנה בסוגיא ערכין (ט' ב') ועוד נחלקו אם חודש עיבור אדר ראשון חסר או מלא, וקי"ל שראו עושין חסר וראו עושין מלא, והנה בשיטה מקובלת שם בהשמוטות איתא ששאל ר' אלחנן לאביו הר"י למה אנו עושין חודש העיבור שהוא אדר ראשון לעולם מלא ותיירץ לו הר"י שהוא שלא לבדל החשבונות יעויין שם, ברם בפסקי תוספות (שם אות ל"ד) כ' וז"ל "לשלוש שנים יישאר יום מן השעות ולכל כ"ח שנים יום מן החלקים וממלאים בעיבור" ולכאורה אין לו ביאור כלל ברם פשוט שכונתו ליישב קושיית תוס' ושיטה מקובלת הנ"ל למה חודש עיבור לעולם מלא ועל זה תירץ דבסוגיא שם בערכין אמרו שלא ייתכן שלעולם יהיו החדשים א' מלא וא' חסר משום להאיכא יומא דתלתא שנין [דהיינו שבכל שנה נותרים ח' שעות ואחר ג' שנים הם מאטרופים ליום] ויומא דתלתין שנין [דהיינו שממותר תתע"ו חלקים נוסף בכל שלשים שנים שהם 360

מתמלח בדיוק צעיבורים שלנו לפי חשון וכסלו לפעמים שלמים, ולפי שחדש העיבור דהיינו אדר ראשון לעולם מלא. והנה המחזור שהתחיל משנת ת"ש עד שנת תשי"ט, הוא כדלהלן:

תש"א, תש"ד, תש"ז, תשט"ו, תשי"ח, - חמש פשוטות שלימות.

תש"ב, תש"ה, תש"ט, תשי"ב, תשי"ג, תשט"ז, - שש פשוטות חסירות.

תשי"א, - 1 פשוטה כסדרה. תשי"י, - 1 מעוברת שלמה. תש"ח, - תשי"ז 2 מעוברות חסרות. תש"ג, תש"ו, תשי"ד, תשי"ט - 4 מעוברות כסידרון.

וכך הוא החשבון: פשוטה כסדרה - 6 מלאים, 6 חסרים. פשוטה שלימה - 7 מלאים, 5 חסרים. פשוטה חסרה - 7 חסרים 5 מלאים. מעוברת שלמה - 8 מלאים, 5 חסרים. כסדרה - 7 מלאים, 6 חסרים. חסרה - 7 חסרים, 6 מלאים. לא ודוק וחשוב, ותמלא שהיה במחזור זה קכ"ד מלאים, קי"א חסרים, והחשבון מדויק. ע"כ קיטור ממש"כ בס' ברכת כהן עמ"ס ערכין (ט' ב').

ומצאתי בס"ד הכל מפורש בראשונים וז"ל שזה"ל (סוף ערוגה קס"ח), מלאתי בשם רבינו שלמה ז"ל [רש"י] על חדשי העיבורים שאנו עושין מלאין וכו', וכשאלנו עושין ב' אדרין הראשון שהוא סמוך לשבט הוא העיבור לשנה, שכן אי אתה קורא את המגילה ולא השמעת שקלים עד אדר השני וכו', והלכתא כרבנן דאמרי כמה עיבור שנה ל' יום, ודינו להיות מכ"ט יום וחצי כדין

המולד, הרי ז' חלאי ימים, שהעיבורים מדחין הקביעות מיום המולד שעל ידי שאחד חסר וא' מלא היו באין שווין, אבל הן מאחרין הקביעות הרבה, ועוד על חשוון וכסלו שהמלאין רבים על החסרים שמעתי אומרים שזה מנהג והילוך של כל שלשה מחזורין שבעולם, בראשון יש ט' מלאים וה' חסרין והשאר כסדרן, והשני יש ח' מלאים וה' חסרים והשאר כסדרן והשלישי כראשון ט' מלאים וה' חסרין, נמצא שהמחזור מדחה הקביעות לפניו אותן ד' ימים שהמלאים רבים על החסרים ועוד ז' חלאי ימים של עיבורים הרי ז' ימים וחצי שהקביעה נדחית מן המולד בכל מחזור, ואיך ייתכן לעולם שיבואו עוד הקביעות ביום אחד [עם המולדות] אתמהא, והשיבני רבינו הרי יש לך היתרון התשכ"ג"ן [חלקים] של כל שנה ושנה אחר של כסלו כל חדשי השנה סדורין בא' מלא וא' חסר, והנה נמשך המולד ונכנס ביומו של קביעות כדי שיעור ושל כל תשכ"ג"ן [של] השנה פעמים עד שתי ידותיו של יום פעמים עד חליו עד רביעו ומאחרין המולד ונקדם הקביעות, והתשכ"ג"ן של כל המחזור עולין קרוב לז' ימים הרי איחור המולד [של המחזור] ע"י התשכ"ג"ן עולה כנגד איחור הקביעות של מולד תשון וכסלו והעיבורים ועל ידי כן משווין מולד חשון וכסלו, והעיבורין, ועל ידי כן משווין זה את זה לעולם עד שאין נפרדין זה מזה יותר מזה" עד כאן לשונו הקדוש ואם כי לשונו מוקשה קצת כדרך לשון הראשונים הרואה יראה איך נכלל בדבריו כל מה שכתבתי וביירתי לעיל וברוך המאיר עינינו במאור תורתו בחשבון תקופות שהם פרפראות לחכמה.

סימן ג

בענין סוף זמן ברכת החמה

360 מעלות, נמצא שכל יום עוברת החמה על פני גלגל המזלות שיעור מעלה אחת בקירוב, ואם נראה לידע מהו שיעור הזמן בו עוברת עגולת השמש על פני נקודה מסוימת בגלגל המזלות עלינו לחשב מהו שיעור הזמן בו עוברת $5/8$ ממעלה (שהיא שיעור מהלכה ביממה וכו"ל) ונמצא דהיינו ט"ו שעות מתוך כ"ד.

הואיל וכך, כיון שתחילת זמן התקופה הוא תחילת ליל ד', נמצא שלאחר ט"ו שעות - כלומר בג' שעות ביום, כבר עברה עגולת השמש את נקודת תחילת מזל טלה, ועל כן לא יכרך, וזו כוונת המג"א שכתב שלאחר ג' שעות כבר עברה ממקום זה. וולכן העלה החכם הנ"ל שצאמריקה אי אפשר לכרך ביום ד', כיון שצבוקר שם כבר הוא אחר חלות בארץ ישראל שהוא מקום עיקר החשבונות עכ"ל.

והנה לענ"ד אי אפשר לפרנס דברי המג"א ע"פ שיטת הגרימ"ט ששיעור זמן עליית גוף השמש הוא כדי שתי דקות ומחצה בלמאוס, לכתב הרמ"א (סי' נ"ח א') ששיעור זמן עליית גוף השמש הוא כמו שיעור שעה, ובמג"א (שם סק"ב) הביא דברי המנחת כהן (מאמר א' סי' ו') ושם מפורש בשם מהר"ם אלשקר (סי' ז"ו) ששיעור עליית גוף החמה על פני עגולת האופק הוא בדיוק ארבעים רגעים [המעלה מתחלקת לס' רגעים] דהיינו שני שלי

במג"א (סי' רכ"ט ה') כתב ונראה לי דאם לא בירך עד אחר ג' שעות לא יכרך שכבר עברה ממקום הזה ע"כ. ונלאו האחרונים מלהבין דבריו ולמלאו מקורם, וראיתי לחכם אחד שכתב בזה (הוצא בס' ברכת החמה כהלכתה ובקובץ מוריה חודש שבט תשמ"א) וזה תו"ד.

דהנה זמן ברכת החמה הוא כשהחמה מגיעה במהלכה על פני גלגל המזלות לאותה נקודה שבה היתה בשעה שנתלו המאורות (דהיינו בתחלת מזל - טלה ותחילת תקופת ניסן), ועלינו לחשב כמה זמן נמשך עד שתעבור עגולת החמה (כלומר שטחה הכדורי של החמה) על פני נקודה זו.

וידוע דיש לשמש "מהלך יומי" סביב כדור הארץ הנמשך 24 שעות (ולענין זה אין הבדל אם השמש סובבת סביב כדור הארץ או להיפך) ובזמן זה מקיפה 360 מעלות, נמצא שמשך זמן מהלך השמש על פני מעלה אחת הינו 4 דקות, והנה בס' ברכת החמה להגרימ"ט כתב שהזמן הנמשך מתחילת יציאת עגולת השמש מעל פני האופק עד יציאת כל עגולת השמש הינו שתיים וחצי דקות נמצא לפי"ז קוטר עגולת השמש כשיעור 2.5 דקות מתוך 4 שעה $5/8$ ממעלה.

ושיעור "המהלך השנתי" של השמש על פני גלגל המזלות הוא קצת יותר מ360 יום (שם"ה ורביע) ובזמן הזה עוברת החמה

המעלה, ונמצא לפי"ז זמן עליית גוף השמש
בהילוך השנתי 16 שעות, והו"ל להמג"א
למינקט עד סוף ד' שעות, וע"כ שאין כוונת
המג"א לחשבון הנ"ל.

וגדולה מזו דבציאור הגר"א (סס) גבי שיעור
הנץ החמה הגיה ברמ"א "שיעור
שליש עישור שעה". וביאר את דבריו תלמידו
[נדפס בשו"ע "אל המקורות" אחר הקדמת
ציאור הגר"א בהתחלה] לפי המבואר בס'
יסוד עולם וס' גבורות ד' להרב יש"ר
מקנדיא וכ"ה ברוב הראשונים ששיעור קוטר
עגולת החמה הוא חצי מעלה בדיוק [בפרט
בתקופת ניסן ואכמ"ל] ולפי"ז שיעור הילוך

קוטר עגולת החמה הוא שתי דקות, ולפי
החשבון הנ"ל נמצא ששיעור הילוך קוטר
עגולת החמה בהילוכה השנתי הוא 12
שעות, וא"כ לדידיה אי אפשר לבדד כלל,
שהרי הי"ב שעות מסתיימות קודם הנץ
החמה, ועל כרחק שאין פירוש וחשבונו
עולה להלכה.

וצריך לומר בכוונת המג"א, שעד שיעור ג'
שעות נחשב בוקר [דהפוסקים נקטו
לשון בוקר], וספיר נחשב כל מקום לפי זמנו
ומקומו וג' שעות הן זמניות כמס"כ הפמ"ג,
ואף באמריקה ספיר יברכו בבוקר יום ד'
אע"פ שכאן בא"י כבר אחר חצות.

נח

סימן ד

בגדרי נפש אדם, והנברא בספר יצירה

"שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה
את האדם" (ט' ו')

לעפרך", הרי דמותו להורגו ואינו אדם
וא"כ ה"ה לאינו מאטרף לעשרה, ובטעם
הדבר כתב דהיינו משום דכתיב שופך דם
האדם באדם דווקא אדם הנוצר תוך אדם
דהיינו עובר הנוצר במעי אמו ילא זה
שנברא ע"י ספר היצירה.

וראיתי בספר סדרי טהרות (אהלות ה'
ע"א) שנחלק עליו וכתב דשאני
ההוא דהתם שלא היה בו כח הדיבור ורוח

בתשו' חכם רבי (סימן ל"ג) כתב
"נסתפקתי אדם שנוצר ע"י ספר
יצירה כאותה שאמרו בסנהדרין (ס"ה ב')
רבא בר אבא, וכן העידו על זקני הגאון
מוהר"ר אליהו אבדק"ק חלם, מי מאטרף
לעשרה", והביא ע"ז הסוגיא דסנהדרין
הנ"ל דאמרינן התם "רבא בר אבא גברא
שדריה לקמיה דרבי זירא הוה משתעי
בהדיה ולא הוה מהדר ליה [שלא היה בו
כח הדיבור] אמר מן חזריא את הדור

יכול להטיל בה רוח ונשמה קרביים וכו' והקצ"ה יכול לעשות כן עיי"ש, והק' מהרש"א מדברראו האמוראים גברא כדאי' סנהדרין (ס"ה), ותי' דמ"מ נשמה לא היו יכולים ליתן בו, ומשום הכי לא היה לגברא זה כח הדיבור, כדאיתא "ויהי האדם לנפש חיה" ומתרגמינן "לרוח ממללא" ללא היה לו נשמה ועיי"ש.

וכדבריהם מצינו מבואר גם בשו"ת הגאונים הנדפס בסוף שו"ת הרי"ף בציאור ענין מולד בהר"ד ומולד וי"ד, שאנו חושבין יצירה משעה ג' ביום ו' שנברא האדם לפי שמעשה ראשונה הולכר עפרו [כמ"ס בסנהדרין ל"ח ע"ב] ושניה נעשה גולם שליטת נמתחו אצרו ופירש"י דהיינו שנעשה כנפש הבהמית והיא סוף היצירה, ורביעית שנזרקה בו נשמת חיים כבר אינה שייכת ליצירה, וזה כדבריהם ודו"ק.

ובס' אחד על חכ"ל הביא ראוי' חריפה, שהרי מבואר בס' של"ה, שהשצטים היו בוראים בספר יצירה בהמות ואוכלין אותן ול"ש בהם איסור אצמה"ח וא"כ מ"ט אמרו שהי' חסר להם עשירי להשלים למנין לעשות חרס ואירפו להקצ"ה עמהו, הרי היו יכולים לבדואו אדם בספר יצירה ולזכרו למנין וע"כ שאינו משלים למנין, ועי' מהרש"א בסנהדרין (סס) ובצרכי יוסף (או"ח סי' נ"ה ס"ק ד') ובשו"ת שאילת יעצ"ץ (ח"ב סי' פ"ב).

ממללא ולכך הוא ללא איקרי אדם אצל בלל"ה לא, ולכך גם לא הרגו ר' זירא אלא רק אחר שראה שאין בו כח הדיבור, עיי"ש, והנה הוא נקט דכל שחסר כח הדיבור חסר באדם שבו ולא נתן לזה מקור, אמנם נראה שכדבריו מפורש גם בראשונים, ועי' בחזו"א (יור"ד סי' קט"ז) שמי שלא נולד אינו ישראל וקרוי שאין לו זכויות אדם, וכ"כ בכלי חמדה (פר' מלוע אות א') שדעה ודבור א"א ליתן והק' לפי"ז על דברי החכ"ל הנ"ל.

יעויין רמב"ן (בראשית ב' ז') עה"פ ויפח באפיו נשמת חיים שכתב בזה"ל "ודע כי המתחכמים במחקר יאמרו כי באדם ג' נפשות אחת נפש הגידול כלומח וכו' ועוד נפש התנועה שהזכירה הכתוב בדגים וצחיה וכו' ועוד נפש המשכלת וכו' ואונקלוס אמר והוות באדם לרוח ממללא נראה שדעתו כדברי האומרים שהם ב' נפשות שונות וזאת הנפש המשכלת אשר נפחה ה' באפיו היה בו לנפש מדברת וכן נראה מדעת רבותינו ממה שאמרו רבא ברא גברא שדריה לקמיה דר"ז וכו' עכ"ל. ויעוי' רבינו בחיי שפירש כוונתו דמהתם חזינו לנפשות נפרדות הן ולרבא הי' בו כח ליתן בו רק נפש התנועה ולא נפש המדברת ומבואר א"כ לנפש המדברת הוא דבר נוסף על נפש התנועה וא"כ שפיר אפשר להבין שכל שלא היתה בו נפש זו אינו חייב על הראיחה.

שוב ראיתי במהרש"א שהקשה בצרכות (י' א') ההא דאמרנו דאדם כר אורה ואין

סימן ה

בן נח נהרג על העוברין ודין עובר בישראל

"שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם וגו'" (ט' ו')

וחייב מיתה לשמים אלא שאין ב"ד ממיתין אותו, ע"כ.

ומבואר מדבריו שכל הכלול בהאי קרא לשופך דם האדם אף אם הוא ישראל חייב מיתה לשמים אלא שאין ב"ד הורגים אותו, ולפ"ז נראה שגם ההורג את העובר או את הטריפה חייב מיתה לשמים ורק ב"ד אינם הורגים אותו דהא גם הוא נכלל בכלל פסוק זה וכדברי הרמב"ם הנ"ל, וכל הנכלל בפסוק זה בכלל שופכי דמים הוא ודו"ק, ועיין שטמ"ק ערכין (דף ז' ע"א) בשם הרא"ש.

וביסוד דין וגדר איסור הריגת עובר בישראל, הנה בפשטות מדברי תוס' (סנהדרין נט' א' ד"ה ליכא וחולין לג' א' ד"ה אחד) משמע דיסוד האיסור נלמד ממה דב"נ נהרג ומי איכא מידי דלישראל שרי ולב"נ אסור, וכ"כ באחיעזר (ח"ג סי' ס"ה) ולפי"ז כ' שם דלשיטת ת"ק בסנהדרין (נב' א') דפטר את ב"נ על העוברין ממילא גם בישראל אין איסור תורה, וע"ע מש"כ בזה בספר ברכת כהן עמ"ס ערכין ז'.

וידועים ד' הרמב"ם (פ"א מרואה) שכתב בטעם הא דמותר להרוג עובר במעי אמו כשהיא מקשה לילד ומסוכנת,

הנה בגמ' ילפינן (סנהדרין כ"ז ב') דב"נ מוזהר על הריגת העוברים דכתיב שופך דם האדם בלשון, איזהו אדם שהוא בלשון [היינו בתוכו] הוא אומר זה עובר במעי אמו, וכן פסק הרמב"ם (פ"ט ממלכים ה"ד) וז"ל "בן נח שהרג נפש אפי' עובר במעי אמו נהרג עליו וכן אם הרג טריפה או שכתתו ונתנו לפניו וכו' ארי הואיל והמית מ"מ נהרג וכן אם הרג רודף שיכול להצילו בלילה מאבדו נהרג עליו" עכ"ל.

והנה בהלכות רואה (פ"ב ה"ב) כתב וז"ל "השוכר הורג להרוג את חבירו או ששלח עבדיו והרגוהו או שכתתו לפני ארי והרגתהו חיה וכו' כל אחד מאלו שופך דמים הוא [גם בישראל] ועוון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהם מיתת ב"ד. ובה"ג כתב ומניין שכן הוא שנאמר שופך דם האדם בלשון וכו' מיד כל חיה אדרשנו זה המוסר חבירו לפני חיה לטורפו, מיד האדם וגו' זהו השוכר אחרים להרוג את חבירו, ובפירוש נאמר בשלשון לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים". ויעוי' עוד בדבריו שכתב "כל היכול להצילו באבר מאבדו ולא הציל אלא הרג את הרודף הרי זה שופך דמים

תשלומי דמי ולדות, ויש לעיין בכ"ז אם חיוב מיתה לשמים ענינו כמו חיוב מיתה בידי שמים לענין לפוטרו מן התשלומין, תדע דאל"כ נמצא שגם זהורג טריפה או שולח עצדיו וכו' יהי' ג"כ פטור מדין קלכ"מ לפי ר"נ בן הקנה [דיעויין בחי' מרן הרי"ז פ"א מרואח דפשוט לו כמש"כ דגם זהורג את הטריפה איכא חיוב מיתה לשמים וכ"ה ברמב"ם פ"א דרק אין בי"ד ממיתין]. שו"ר שו"ר מו"ר באבי עזרי (מהדו"ק סוף הל' לעות) שאין זה חיוב מיתה בידי"ש אלא מגדרי שכר ועונש וראיתו מדלל נמנו בשום מקום בין חייבי מיתות בידי"ש.

ועוד יעויין בקונטרס תורת האוהל מהגה"ק מלובלין (מאות ק"ו ואילך) האריך בנידון זה אי עובר מיקרי נפש והביא מלשון רש"י (ביצמות מ"ב א' בד"ה ה"ט) ה"נ גבי הבא על מעוברת חבירו דזוודאי חיים על העובר דאין אדם מתכוון להרוג הנפש והביא שם מלשון הרמב"ן בנדה (מ"ד ב') שכתב דדבר ברור הוא דעובר לא נקרא נפש אדם, וי"ל כוונתו דשפיר איקרי נפש אך נפש אדם לא איקרי, ולכאורה זו היא כוונת הדרכה דידן דעובר מיקרי רק האדם שבאדם, אך אדם סתמא לא איקרי, ועיין היטב בכל הנ"ל ואכמ"ל.

מפני שהוא כרודף, וביאר בתוס' רעק"א (למס' אהלות פ"ז מ"ו) דהולך לזה משום דכיון דב"נ נהרג ממילא גם בישראל התיירו רק מטעם רודף.

ברם לפי הנ"ל נראה דיסוד איסורו הוא משום הדין הנלמד מהאי קרא שזלמד גם על ישראל דשופך דם האדם שבאדם דהיינו עובר מיקרי שופך דמים ועוון הריגה בידו, וכן משמע ביד רמ"ה (סנהדרין עב א') שהביא להאי קרא דשופך דם האדם לענין דין המקשה לילד, יעויין שם.

ושוב ראיתי מה שהאריך בזה הרבה ידידי הרה"ג ר' דוד מן שליט"א בספר באר מרים ח"ג, וראיתי שם שהביא דבר נפלא מהמשך חכמה (ריש פ' ויקהל) שכתב שם להדיא דאיכא חיוב מיתה בידי שמים על הריגת עוברים בישראל, וביאר בזה קרא דמכה אדם יומת, שלשון יומת משמעותו בידי שמים מדלל כתב מות יומת והיינו משום שבא לכלול גם עוברים, יעוי"ש, והביא שם מכמה אחרונים שנתקשו דאם איתא שיש חיוב מיתה בידי שמים בעובר א"כ לאביי אליבא דר"נ בן הקנה דכתובות (לא א') דם"ל דגם חיוב מיתה בידי שמים פוטר מן התשלומין א"כ האיד משכח"ל חיוב

לך לך

סימן ו

בדברי העיטור והשו"ע

דעל האב לעמוד ע"ג המוהל להודיע שהוא שלוחו

"זאת אות הברית אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך המול
לכם כל זכר" (י"ז)

בצאה"ג (רס"ה סקל"ה) דה"ט דסצירא ליה
דמהני שליחות בזה ומקיים מצותו ע"י
המוהל. אבל האו"ז (קס) כתב דדוקא כשאב
מל מצרך שהחיינו ולא כשאחר מל עי"ש.

והנה בשו"ע (רס"ה ס"ט) הביא בשם בעל
העיטור דאבי הבן יעמוד על גבי
המוהל להודיע שהוא שלוחו כמו בקרבנות
לחיתא בתענית (כ"ו) היאך קרבנו של אדם
קרב והוא אינו עומד על גביו ע"ש, ובפסות
הכונה דהעמידה על גביו דבקרבנות היא
להודיע שבשליחותו עושה וה"נ להודיע
שמוהל בשליחותו יעמוד על גביו, וכ"כ
בתבו"ש (סי' כ"ח), ועיין בכלי חמדה (פרשת
פנחס) שהקשה ע"ז דהרי קיימא לן דכהנים
שלוחי דרחמנא נינהו דהקרבנות הקרבן ולא
שלוחי דידן וא"כ אינו מטעם שליחות עי"ש,
אבל דביאה"ג (סק"מ) ביאר כונת בעל
העיטור משום שהמילה היא דוגמת קרבן
כמ"ש במד"ר פרשת אמור וככ"מ. ומוכח
שפירש שאין כונת בעל העיטור מדין שליחות
למעשה המילה, אלא למעשה ההכנסה
בבריתו של אברהם אבינו שזו דוגמת הבאת
הקרבן, וזהו ודאי שהאב הוא המביא אפילו

כתב הרמב"ם (פ"ג ממילה ה"א): המל מצרך
קודם שימול אקב"ו על המילה וכו'
ואבי הבן מצרך ברכה אחת נוספת אקב"ו
להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, שמא
על האב למול את בנו יתר על כל מילה
שמלווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן,
לפיכך אם אין שם אביו אין מצרכין אחריה
ברכה זו עכ"ל.

ומבואר בדברי הרמב"ם דגם כשאחר מל
מצרך האב על מצותו המיוחדת
במילת בנו, ומשמע מזה דאף כשאחר מל
מקיים האב מצותו, וה"ט דמהני ביה שליחות
ושלוחו של אדם כמותו, ומקיים המילה כמו
במל בעצמו. וזהו דלא כמ"כ האו"ז בהל'
מילה (סי' ק"ז) דהיכא דהאב יודע למול
אסור לו ליתן לאחר למול דמילה עליה דאב
רמיא וכו', ומבואר באחרונים דדעתו דלא
מהני שליחות בזה וכשאחר מל אין האב
מקיים מצותו בזה, עי' בש"ך וקל"ה ח סי'
שפ"ב ותבו"ש סי' כ"ח שהאריכו בזה
ואכמ"ל, ומדברי הרמב"ם מתבאר דשייך
בזה שליחות, ואזיל לשיטתו דכתב (פ"ג ה"ג)
דגם כשאחר מל מצרך האב שהחיינו, וכתב

טעמים דהרי ברכת שהחיינו היא על השמחה של המצוה ואמו אינה שייכת למצוה המילה, וגם עמש"כ דספק נפל הוא, א"כ איך מחללין עליו שבת, ועמש"כ משום לאיכא לערא לינוקא הקשה דסו"ס איכא שמחה דמצוה, והרי אמרינן מת אביו והוא יורשו מצד הטוב והמטיב, אף לאיכא לערא כיון דמ"מ יש ירושה ועליה מצד וה"נ יבדך על המצוה.

ונראה ליישב לפמש"נ, דבאמת היכא דאב מל מצד שהחיינו כמ"ש האו"ז ולא שייכי כל טעמים הנ"ל כיון שברכת שהחיינו היא על מצוה מעשה המילה וכיון שמחוייב במצוה ומקיימה מצד שהחיינו שעל עשיית מצוה, וכל טעמים הללו נאמרו דוקא בשאחר מל, וה"ט דהנך ראשונים סברי כהאו"ז דל"ש שליחות על מעשה המילה ולכן ברכת שהחיינו שעל מצוה המילה לא שייך בלא"ה שהאב יבדך, רק דס"ד דמ"מ יבדך שהחיינו על שמחת ענין זה שמכניסו בצריתו של אברהם אבינו, דזה קיים גם כשאחר מל, ועל כך נאמרו הטעמים הנ"ל, דכיון לאיכא לערא לינוקא חסר בשמחה, [שהרי אין דנים על שהחיינו שעל המצוה], וכן הא דחיישינן שמה נפל אף דמלד הדין אין חוששין לזה וכדחזינן שנימול בשבת, מ"מ השמחה שבהכנסה לצרית חסירה כ"ז שלא ודאי יאא מכלל נפל, ועל כן אין מצרכין על השמחה שבהכנסתו לצרית.

ועפ"ז נראה דנהי דמקיום מצוה המילה פטורה אמו, מ"מ בענין זה של ההכנסה לצרית גם היא שייכת, כיון שגם היא שותפה בתינוק זה, דג' שותפין באדם,

בלא דין שליחות, כשם שבקרבות בעל הקרבן הוא נחשב המביאו אף אם אין שליחות בזה וכהנים שלוחי דרחמנא.

ולפי"ז אפשר דמש"כ הרמב"ם דמצוה יתירה על האב להכניסו בצרית ועל כן מצד להכניסו, אינו משום קיום מעשה המצוה של המילה, ומקיימה ע"י שליח, אלא בלא"ה משום שהאב מזהיר להביאו בצרית דוגמת הקרבן, וע"ז מצד להכניסו בצריתו של א"א.

והנה האו"ז כתב (סי' ק"ז) דהיכא דאחר מל אין מצרכין שהחיינו, ובטעם הדבר הביא בשם ר"ת משום לאיכא לערא לינוקא כדליתא בגמ' דמה"ט אין אומרים בסעודת מילה שהשמחה במעונו, וה"נ שהחיינו אין לומר, ובשם רבינו שמחה פירש משום דספק נפל הוא עד ל' יום, ואף בכלו לו חדשיו לא פלוג. ועיין בהג"מ (פ"ג ממילה) ש' בשם רבינו שמחה שהטעם הוא משום די' לו שותף בשמחה והיינו אשתו, וכמ"ש בצרכות (נ"ט ז') דשהחיינו מצרכין דוקא בדבר שלו בלבד, אבל בשלו ושל חבירו מצד הטוב והמטיב ולא שהחיינו, ועי"ש בגמ' דבילדה אשתו זכר מצד הטוב והמטיב מהאי טעמא לאיכא אשתו בהדיה דניחה ליה בזכר, וה"נ במילה אע"ג דלא מייפקדא מ"מ גם היא שמחה בדבר וכיון שגם היא שותפה בזה אין מצד שהחיינו, ע"ש. ואולם כ"ע דהרי באב שמל מצד שהחיינו כמ"ש להדיא האו"ז שם, והרי גם כשאב מל שייכים הנך טעמים ומ"ט מצד שהחיינו. ונראה בזה דהנה בביאה"ג (סקל"ה - ו) הקשה עוד על הנך

[קידושין ל' ב'] וזהו שכתב הר"ם דאין האב מצדך שהחיינו כשאינו מל, והיינו על ההכנסה בצרית, משום שהשמחה שייכת לתרוייהו, אבל כשמל בעצמו ומקיים המלוה, דמילה שם מצדך שהחיינו על עצם המלוה, שצוה מלוה רק הוא ולא האם.

[ויש להמתיק בזה דברי רש"י ביצמות (ע"א ב') צהא דאיתא שם בגמ' זכריו דאיתנייהו בשעת אכילה וליתנייהו בשעת עשיה היכי משכח"ל, ומסיק רבא כגון שהיו אביו ואמו אסורים בבית האסורים, והקשה מהרש"א למאי הוצרך לומר אמו הא אינה מלוה במילת בנה, וכבר הקשה כן האו"ז ריש הל' מילה וכתב דלאו משום דמלוה אלא דמ"מ אם לא היתה בבית האסורים

היתה מלה בעצמה וכמו אפורה, אבל מלשון רש"י שם לא משמע כן ע"ש שכתב: שהיו חבוסין בשעת עשיה ומלות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים, והם אינן יכולין וכו' ע"ש, ומכל לשונו מוכח דבדוקא נקיט הגמ' גם אמו דגם היא בכלל המלוה, אבל קשה טובא דהא פטורה ממילת בנה וכמשה"ק האו"ז ומהרש"א. ולמש"נ י"ל קצת, דנהי דאמו פטורה ממעשה המילה עכ"פ בהבאת קרבן זה דהיינו בהכנסה בצריתו של א"א גם היא שייכת, אלא דבד"כ כיון שאביו מחוייב בפועל במילתו מוטל החיוב עליו, אבל בשהוא אינו יכול למוטל כגון שהוא בבית האסורים גם עליה מוטל להכניסו בצרית, ולהכי נקיט שהיו אביו ואמו בבית האסורים ודו"ק].

סימן ז

גדר לידה למנין שמיני למילה

"ובן שמונת ימים ימול לבם כל זכר לדורותיכם" (וי"ב)

שפיר דמי וכו' אמר ליה שמעית ולד לזוין אפניא דמעלי שבתא [פירש"י. שמעתי את הולד לוועק בתוך המעיים מצעוד יום של ערב שבת] ולא איתיליד עד שבתא אמר ליה האי הוליד ראשו חוץ לפרוזדור הוא והוי מילה שלא בזמנה וכל מילה שלא בזמנה אין מחללים עליה את השבת, והיינו דכיון דהוליד את ראשו לפרוזדור ביום ו' דיינינן ליה כילוד משעה זו ושזב יום שמיני לידה חייל ביום ו' ואין מילתו דוחה את השבת וזהו ג"כ כהנ"ל.

בנדה (מ"ב א') "ת"ר הנדה והזבה והשומרת יום כנגד יום והיוולדת כולן מטמאות בפנים כבחוז", ומבואר שם בגמ' שהיינו דמשעה שהוליד העובר את ראשו מן החדר לפרוזדור [עיינן נדה י"ז ב'] טמאה אמו בטומאת יולדת, ואף שעדיין לא יצא לאויר העולם, ומוכח א"כ דכבר משעה זו חשבינן ליה כילוד.

ובן מבואר גם בהמשך הסוגיא דהתם דאמרין "ההוא דאתא לקמיה דרבא אמר ליה מהו למימהל בשבתא אמר ליה

הפתוח ויכול לחיות, ומ"מ הוא כילוד לענין מנין ימי המילה, ומדלג מוקמינן בהכי בע"כ מוכח דכל זמן שלא הוציא את ראשו לאויר העולם אינו כילוד לענין מילה, ומנין ימי המילה מתחיל רק משעה שיצא לאויר העולם בערב פסח וי"ע מסוגיא דנדה.

ואשר יראה לומר בזה הוא, דהנה בזכורות (מ"ו ב') אמר רבי שמעון בן לקיט פדחת פוטרת בכל מקום, ואמרינן בגמ' דאתא לאתווי הא דת"ר גיורת שיצאה פדחת ולדה בהיותה נכרית ואח"כ נתגיירה דאין נותנים לה ימי טומאה, וכתבו בחוס' "וא"ת מאי חידוש הוא זה בהך מילתא טפי משאר דברים דחשוב בהן כילוד כגון לזקוק אשת אחיו ליבום ולפטור מן היבום וההורגו חייב ושאר דברים השנויים בפ' יוצא דופן וי"ל דאטריד הכא לאשמועינן דס"ד דאע"ג דיציאת ראש חשיב לידה מ"מ לידת שאר הגוף שיצא אחרי כן בקדושה חשוב כמו כן לידה וניתב לה ימי טומאה וימי טהרה", עכ"ל, ותמוה איך הוא ס"ד דחשב הולד שוב כילוד אחר שכבר נולד, ומבואר מדבריהם דתרי נידונים הם האחד לגבי הולד אי חשוב הוא כילוד או לא והשני לגבי האם אי חשיב שילדה או לא ולכך הכא ס"ד דאע"ג דלולד איכא כבר תורת ילוד מ"מ האם תחשב כילולת גס אח"כ ביציאת כל הגוף וזה אשמועינן רש"ל דאי"ז כן.

והשתא לפ"ז א"ש היטב הני תרי קושיות דלעיל, דכשהוציא הולד את ראשו לפרוזדור מיד נחשבת האם כילולת הואיל והיתה כאן לידה, ולכך מטמאה היא בטומאת לידה, אך הולד כל זמן שלא יצא

והנה בשו"ת דרכי נועם (בסופו בקונטרס מצעל גינת ורדים) הוצאו דבריו בסדרי טהרה (סי' קצ"ד ס"ק כ"ו) עמד בראיה זו אך תמה ע"ז מהמבואר בכולא תלמודא דלידה חשיבא רק משיצא לאויר העולם, ולא קודם לכן, ומתוך כך נחת לחדש דכ"ז להני תרתי [מילה וגדה] הוא דהוי לידה דאיתקשו להדי בפ' כי תזריע, אבל לגבי שאר מילי בעינן יציאה לאויר העולם ממא, והדברים כריכין פירוש, דממנ"פ אי לגבי הני מילי חשבינן ליה כילוד מה"ת דלגבי שאר מילי לא יחשב כילוד.

וביותר יש להקשות דלכאורה יש להוכיח גם לענין מילה גופה אינו נחשב כילוד עד שיצא לאויר העולם דהנה ביצמות (ע"א ב') מיייתי בגמ' קרא דמילת זכריו ועבדיו מעבכתו מלאכול בפסח אפילו בכה"ג דבשעת הקרבת הפסח לא חייל עליה עדיין חיוב מילתו אלף שעד שעת אכילתו הוא חל, ומקשינן עלה היכי משכח"ל כה"ג, וקאמר רב שרביא "כגון שהוציא ראשו חוץ לפרוזדור" ופירש"י וכבר עברו [כך] שבעה ימים ומההיא שעתא הוא ליה ולד דקיימא לן במסכת נדה (כ"ט א') יצא ראשו הרי הוא כילוד והשתא בין עשיה לאכילה יצא הגוף דהויא ליה זמן מילה, ומקשינן עליה ומי חיי והתניא כיון שיצא לאויר העולם נפתח הסתם ונסתם הפתוח שאלמלא כן אין יכול לחיות [כיון דלא יניק], והשתא אי נימא דלגבי מילה חשיב ילוד כבר משיצא לפרוזדור א"כ מצינן לאוקמי בכה"ג שהוציא את ראשו שבעה ימים קודם לכן לפרוזדור דכיון שעדיין לא הוציא לאויר העולם לא נסתם

השמיני וגו' מונים שמונת ימים מהשעה שילדה האם.

וביון שכן נתישבה היטב סתירת הסוגיות, דסוגיא דיבמות מיירי לגבי עאס חובת המילה וכיון דלגבי זה כאמור אזלינן בתר הולד בעצמותו לכך מונים משעת יציאתו לאויר העולם, משא"כ דסוגיא דנדה דדיינינן לגבי דחיית השבת וכמעשה המובא שם, ולגבי זה כאמור מונים ללידת האם, לכך שפיר קאמר רבא דאזלינן בתר השעה שינא לפרוזדור. [ולפ"ז ולד שהוציא ראשו לתוך הפרוזדור מערב שבת וינא לאויר העולם בשבת, לימול בשישי אינו יכול דעדיין אינו בן ח' ימים ולימול בשבת נמי אינו יכול כיון דלגבי אמו הוא תשיעי ובע"כ ידחה ליום הראשון. ובזה ניחא מדוע לא קאמר ליה רבא שימול מיד ואף דבפשטות בא לשאלו בערב שבת והיינו משום דגם אז אינו יכול למוול וכמשנ"ת] ודו"ק.

והנה בסדרי טהרה בהמשך דבריו הקשה על חילוק הגו"ר ממתניתין דר"פ יט בכור דקחשיב ותני אותם דהו בכורות לנחלה [ליטול פי שנים] ואינם בכורות לגבי כהן [לחמשה סלעים] ולפי דבריו הו"ל למיתני נמי בן ט' חדשים שהוציא את ראשו לתוך הפרוזדור והחזירו ונולד אחיו להשני הוא בכור לנחלה הואיל ולגבי זה אזלינן בתר שעת היציאה לאויר העולם, וכיון דהראשון לא הוציא עדיין את ראשו לאויר העולם אינו כילוד, ואילו לגבי פטר רחם דחמשה סלעים אזלינן ביה בתר שעת

לאויר העולם אין לו שם ילוד, והשתא זה שורק חילוק האחרונים דלגבי טומאת לידה וכן לגבי מילה שהוקשה אליה אזלינן בתר שעת הלידה אלא האם, אך לגבי שאר דיני התורה שהנידון הוא לגבי הולד גופו מאימתי הרי הוא כילוד התם אזלינן בתר שעת יציאתו לאויר העולם. ונתיישבה קושיא קמייתא.

וגם קושיא בתרייתא בסתירת הסוגיות לגבי מילה תתישב ע"פ יסוד זה, דהנה בשבת (קל"ה א') אמר ר' אסי כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמונה שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו, ויעוין ברמב"ם (פ"א ממילה ה"י) שכתב דכל האי דינא דאינו נימול לשמונה הוא דוקא היכא דחייל שמיני בשבת דכנה"ג אינו דוחה את השבת אבל היכא דחייל יום השמיני לידה בחול נימול בו ביום, ובטעמו של דבר כתב הר"א בן עזריאל בספר ערוגת הבוסם דס"ל לרמב"ם דהיקש זה נאמר רק לגבי מה שנחחדש בפרשת תזריע דהיינו דחיית השבת, אבל לגבי עאס חובת המילה שנאמרה בפרשת לך לך ליכא להיקש זה [ועי' מש"כ בזה בס' הבא].

ומעתה לפ"ז אולי אפ"ל דגם לענין נידו"ד חלוק עיקר חיוב מילה האמור בפרשת לך לך מדין דחיית השבת האמור בפרשת תזריע, דבפרשת לך לך כתיב "ובן שמונת ימים ימול וגו'" ולכך אזלינן שם לגבי הולד בעצמותו מאימתי חשוב הוא כילוד, משא"כ בפרשת תזריע לגבי דחיית השבת דכתיב "אשה כי תזריע וילדה זכר וגו' וביום

היציאה לפרוזדור, דהא כתב הרמב"ם בהלכות זכורים (פ"א הי"ד) דכל דהוי ולד לענין טומאת לידה הוא ולד נמי לענין חמשה סלעים, ולגבי טומאת לידה הא כבר ילוד הוא מאותה שעה, לכך הוא הראשון כילוד כבר משעה ראשונה והוא הזכור. ועיין אריכות בנידון הגו"ר בשו"ת אורים גדולים ובשו"ת משבט נפש להגר"ל מפלאאק.

ולכל משנ"ת ל"ע מהכ"ת דדין זכור דומה לדין טומאת לידה, אדרבה שם הסברא נותנת שיהיה הדבר תלוי בולד בעצמותו מאימתי חסוב הוא כילוד, ואולי

כיון דהזכור תלוי בפטר רחם דהאם לכך אזלינן בתר שעת הלידה ידיה, ואיכא מהא נפקותא לדינא במה שדנו רבותינו בתשו' [עיין אבנ"ז (יו"ד ח"ב סי' קל"א) דובב מישורים (ח"ב סי' ל"ב) חלקת יואב (הוצאת מנדלבזיס) ח"ב (סימן מח) ועוד] בזכור שנוכל ע"י מלקחיים אי חייב בפדיון, דיך מקום לומר דאינו פטר רחם דכמש"כ הפוסקים כל שיהיה חציצה בינו לבין הרחם לאו פטר רחם הוא וכאן המלקחיים מפסיקות, דכל זה הוא דוקא אי אזלינן בתר היציאה לאויר העולם אכן אי אזלינן בתר היציאה לפרוזדור ודאי דיתחייב דהא שם ליכא חציצה במלקחיים, ותלוי בהנ"ל, וז"ע.

סימן ח

מילה בשמיני ובשבת ומילת בני קטורה

"ובן שמונת ימים ימול לבם כל זכר לדורותיכם" (וי"ב)

את השבת", והשיג עליו הראב"ד "לא ידעתי מהו זה ההפרש ואולי מפני שהוא מסופק אם הלכה כר' חמא דמפליג בטבילה ולעניין מידתי שבת לחומרא ולא דחי" עכ"ל.

ובחידושי רבינו חיים הלוי האריך בזה, והעולה מדבריו הוא דהרמב"ם למד דקושיית אב"י לדורות הראשונים יוכיחו אינה כמו שפירש"י דמהתם איכא הוכחה שאין המילה תלויה בטומאה, אלא דעיקר הקושיה היתה דאמנם מפרשת מילה ביום השמיני שנאמרה למשה (בפרשת תזריע) נתמעט כל מי שאין אמו טמאה לידה, אך הלא נאמרה פרשת מילה נוספת לאברהם

א בשבת (קל"ה א') אמר ר' אחי כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמונה שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו א"ל אב"י דורות הראשונים יוכיחו שאין אמו טמאה ונימול לשמונה [פרש"י "מאברהם עד מתן תורה שניתנה מילה ולא נהגו טומאות"] א"ל ניתנה תורה ונתחדשה הלכה [פירש"י "דמי שאמו טמאה לידה נימול ב' ולא אחר"] כתנאי וכו' [עיי"ש דמיייתי שהוא פלוגתא דתנאי] ע"כ, וברמב"ם (פ"א ממילה ה"י) הביא הלכה זו בזה"ל "יליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה אע"פ שנימול לשמונה אינו דוחה

היא המילה וגיה"נ וכמ"ס שנקטב במקומו ואמנם אנחנו הולכים אחר מה שנלטינו בסיני וכו', יעו"ס, ול"ב בכ"ז.

ולכן נראה לומר כדברי הגר"ח אך בסיני קלת, להנה בסנהדרין (נ"ט ב') אמרין "כל מצוה שנאמרה לבני נח ונישנית בסיני לזה ולזה נאמרה, [ומקשינן] והרי מילה שנאמרה לבני נח דכתיב ואתה את בריתי תשמור ונישנית בסיני וביום השמיני ימול לישראל נאמרה ולא לבני נח, [ומתראין] ההוא למישרי שבת הוא דאתא [רז"ל דנישנית עבור דין זה ולא כדי לחדש הציווי], איבעית אימא מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהר ליה רחמנא "ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריד" אתה וזרעך אין איניש אחרינא לא, אלא מעתה בני ישמעאל לחייבו כי ביצחק יקרא לך זרע בני עשו לחייבו ביצחק ולא כל יצחק וכו', בני קטורה לא לחייבו וכו' את בריתי הפר לרבות בני קטורה" ע"כ.

ולכאורה מסתבר לומר להני תרי ליטני תליין בפלוגתא דתנאי הנ"ל לעניין יואל דופן, דאי נימא כלישנא קמא דבפרשת מילה דמשה לא נשנית כל פרשת מילה אלא רק ההיתר למול בשבת, א"כ אין שייך לומר ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, והדרא קושיית אביי דנימא דורות הראשונים יוכיחו ונסתר דינו של ר' אסי, משא"כ ל"ב דבפרשת מילה דמשה נשנית כל פרשת מילה, דהא חשבינן ליה כמצוה שנאמרה ונישנית בסיני א"כ אכתי שפיר קאי תירוץ הגמ' דניתנה תורה ונתחדשה הלכה ודינו של ר' אסי במקומו עומד.

(בפרשת לך לך) ושם לא נאמרה הדרשה ולא נתמעט מי שאין אמו טמאה לידה, וא"כ כל שאין אמו וכו' שיתחייב במילה לכה"פ מלד הפרשה ההיא, ואהא מתרץ דניתנה תורה ונתחדשה הלכה, והיינו לישראל במ"ת הופקעו מפרשת המילה שנאמרה לאברהם ואין לחייבם מחמתה, ועל ענין זה מביאה הגמ' את הפלוגתא דתנאי, וא"כ א"ש דברי הרמב"ם דהוא פסק כתנא החולק על דינו של ר' אסי ולכך מחייב במילה אף מי שאין אמו טמאה לידה [ועיי"ס הכרח לזה], אך כיון שכל המקור לחיובו הוא רק מפרשת המילה לאברהם, שפיר פסק דלא דחיא שבת דהא כל הדין לדחייה נאמר רק בפרשת מילה דמשה ולא בפרשת מילה לאברהם עכ"ל.

ויעייין בגליונות החזו"א שהקשה עליו "דא"כ יואל דופן של גרים שאין מבני אברהם אינן נמולין לח", וכוונתו להלל הא דנתחייבו גרים במילה זהו רק מפרשת מילה דמשה, דאילו מפרשת מילה לאברהם א"א לחייבם דשם נאמר זרע אברהם וגרים אינם בכלל זה [עי' אות ב' מש"כ בזה], וא"כ לפי"ד הגר"ח שכל המקור לחייב יואל דופן הוא רק מפרשת מילה לאברהם מן הדין שגר יואל דופן שאין אמו טמאה לידה שלא ימול לח', ובדברי הגר"ח דיש לנו ציווי על מילה מכח הפרשה שנאמרה לאברהם ל"ב לפי המבואר להדיא בשו"ת הרמב"ם (מהדו' לפסיא דף טו ב') וז"ל "מה שתפסו עלינו שכתבנו שהמילה אמנם נלטינו בה ע"י משה רבנו ולא ע"י אברהם וכו' מאמרינו הוא האמת וכלי ספק שתר"ג מצוות שנאמרו למשה בסיני בכללם

ובעיקר דברינו מלאתי גם לחד מהראשונים לר"א בן עזריאל בספר ערוגת הבושם בפירושו על הפיוטים (ח"ג עמ' 168) שכתב בן ללא אחו הסמוכין לאפוקי מקרא דובן שמונת ימים ימול ולא אחו אלא לאפוקי מקרא דפרשת תזריע ורק לענין דחיית שבת הנלמדת מובדוס השמיני ימול נסמכו לטומאת לידה, וראייתו מדברי הרמב"ם של יולא דופן, וכן פירש גם את הגמ' בבב"ב (קכ"ז א') דטומטוס שנקרע אינו נימול לשמונה דכתיב אשה כי תזריע וילדה זכר סיהא זכר ניכר משעת לידה שהיקש זה הוא רק לדחיית שבת אבל מ"מ נימול לשמונה, וכן משמע ברמב"ם, וכדברינו.

(ב) הנה כאמור פסק הרמב"ם דבני קטורה חייבים במילה, ויעוי' שאג"א (סימן מ"ט) שהקשה דא"כ גבי מקרא זיכורים שנחלקו במשנה (זיכורים פ"א מ"ד) אם גר מביא משום שאין יכול לומר לאבותינו ג"כ נימא דגר מבני קטורה לכו"ע יוכל לומר לאבותינו הואיל ונקרא זרע אברהם, וא"כ יקשה מה שאמרו בירושלמי שם דבני קיני חותן משה מביאין וקורין הואיל וקיבלו חלק בארץ, והואיל ואמם מישראל יכולים לומר אשר נשבעת לאבותינו, ולמ"ל הא תיפו"ל דיתרו כהן מדין היה ומדין מבני קטורה הו"ו וא"כ גם מזל אביהם יכולים לומר לאבותינו.

ודבריו ל"ע דמ"מ איך שייך שיאמרו בני קטורה אל הארץ אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו והרי ודאי דגם לפי הרמב"ם לא נשבע ד' לאברהם לתת את הארץ אלא לזרעו מיחחק ולא לבני

וא"כ א"ש היטב, דהרמב"ם פסק כל"ק שרק ההיתר למו"ל בשבת נתחדש בסניני ולכך את עצם דינו של ר' אחי לא פסק דלשיטתו אינו יכול לפסוק בן וכמסנ"ת, ורק את ההיתר למו"ל בשבת תלה בטומאה, ולפ"ז ל"ק נמי קושית החזו"א, דאע"ג דגר איתרבי למילה רק בפרשת מילה דמשה מ"מ אין אלו ב' פרשיות חיוב, וכיון דמ"מ נתרבה שזה חיוב המילה שלו לישראל לכל דיניו, וטעם חלוקו של הרמב"ם הוא כמשנ"ת ודו"ק.

אמנם הא דאיכא לעיוני הוא ממש"כ הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"י הלכה ז - ח) וז"ל "המילה נטוה בה אברהם וזרעו בלבד שנאמר אתה וזרעך אחריך יאל זרעו של ישמעאל שנאמר כי זיחחק יקרא לך זרע ויאל עשיו וכו' אמרו חכמים שבני קטורה שהם זרעו של אברהם שאל אחר ישמעאל ויחחק חייבין במילה וכו", עכ"ל, והיינו דאיהו ס"ל דהמיעוט דלזרעך מיעט רק אותם שנוולדו באותה שעה ולא אותם שנוולדו אח"כ, אמנם לכאורה כל זה דווקא אם נימא שפסק כלסנ"ב דהמילה נאמרה ונשנית, דאל"כ אף אמנם ללא נתמעטו מקרא דלזרעך מ"מ יתמעטו מזל הכלל שמארה שנאמרה ולא נשנית אין חייבין בה ב"ג, ובזה ב"ק ושאר אומות שוין וא"כ זוהי סתירה מפורשת לכל דברינו.

ובדוחק צריך לומר דס"ל להרמב"ם דהא דילפינן התם בגמ' בסנהדרין ב"ק מקרא דאת בריתי הפר הוי ריבוי מיוחד לעולם ואע"ג דלא נשנית בסניני ולכך שפיר חייבים.

הפילגשים וכמבואר ברש"י עה"פ ויתן להם מתנות וישלחם מעל פני יצחק בנו.

ואע"פ שהרמב"ם (פ"ד מזיכורים ה"ג) פסק שגר מביא וקורא הואיל ונאמר לאברהם כי אב המון גוים ולאברהם היתה השבועה תחילה וכו', ולכאורה גם שם יקשה כנ"ל דסו"ס לא נתחלקה הארץ לגרים כידוע ואיך שייד נשבעת לאבותינו לתת לנו, אלא לזריך לחלק, דבאמת גרים יש להם זכות לקבל חלק בארץ לעתיד לבוא וכמש"כ המשל"מ (שם הלכה ג') אלא שנשבעת כניסתם לא"י היתה זו הלכה שתתחלק הארץ לשבטים דווקא, משא"כ בני קטורה שלעולם לא נטלו ולא יטלו חלק מאד אברהם, מה שייד בהם לשון אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו ול"ע.

ובהסברת החילוק מאיזה טעם הגרים נוטלים חלק לע"ל ובני קטורה לא, אף לפי הרמב"ם נראה לומר עפי"ד הריטב"א והנימוק"י בנדרים (כ"א א') דאמרינן התם שהנודר מזרע אברהם מותר בגויים ובישמעאלים שלא נקראו זרע אברהם אלא מיצחק, והביא הריטב"א מהתוספתא שמותר אף בגרים, והסביר הגמון"י הטעם שאע"פ שגר יכול לומר לאבותינו מ"מ זרע אברהם לא מיקרי, דזרע היינו דווקא יוצ"ח, וא"כ ניחא נמי הכא שאע"פ שב"ק מיקרו לפי הרמב"ם זרע אברהם מ"מ בניו לא מיקרו וחלוקת הארץ תלויה בבניו ולא בזרעו, וג' חילוקים בדבר א. ישראל ממש דחשובים זרע אברהם ובניו, ב. בני קטורה שאפי' לרמב"ם שחשובים זרע

אברהם מ"מ בניו לא מיקרו, ג. גרים שהם בני אברהם אך לא זרעו ודו"ק.

ובענין נודר ממולים דמותר בגויים אפילו נימולים, מה דינם של ב"ק לענין זה לפי הרמב"ם, דהא מלוים למוול, עי' בספר יד שאל להגרי"ש נתנזון (יו"ד סי' רי"ז) ובספר חקרי לב ליו"ד אידד לרבינו מקרא דכל הגרים ערלים, ואפי' אותם המלוים למוול עיי"ש. ומרן הגרי"ש אלישיב שליט"א העירני מבית הלוי עה"ת שמות שכתב וז"ל: וזה יבואר דגם לדעת הרמב"ם בפ"י ממלכים דגם בני קטורה חייבים במילה, והק' המל"מ מהא דנדרים (כ"א ב') הנודר מן הערלים אסור במולי כותים ומותר בערלי ישראל והנודר מן המולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי כותים שאין הערלה נקראת אלא על שם שנאמר כי כל הגוים ערלים, ומדוע לא הוציאה המשנה מן הכלל גם בני קטורה דנאטו על המילה ודינם בזה כישראל, ולפ"ז ניחא דבני קטורה הגם דחייבים במילה מ"מ אין בהם המילה להתקדש על ידה כלל, ללא מצעי למ"ד ביבמות דלא ניתנה פריעה לאברהם אבינו, אלא אפי' אם ניתנה ונתחייבו, מ"מ לענין שתהיה לאות ברית בודאי לא ניתנה רק לישראל, וכמו שיה"כ "ואתנה בריתי ביני וביניכם" לשון עתיד וקאי על זמן מתן תורה, ובבני קטורה אין המילה רק להבדילם מגויים כיון שהם מזרע אברהם ויבאו מכלל גויים אבל מעולם לא נכנסו כלל בכלל של זרעו של אברהם אבינו דהא מקרא מלא אמר הכתוב כי יצחק יקרא לך זרע וע"כ עדיין הם כלשון הכתוב ערלים

וכמו שכללם הכתוב וכי כל הגוים וגם בני קטורה בכלל ערלים ומש"ה גם לענין נדרים כך דינם כגויים". עכ"ל. ועי' משנה למלך פ"י ממלכים].

וירא

סימן ט

בענין איסור עריות בבני נח

"הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל" (כ' ג')

לעריות הזאת ע"י אישות וקידושין שהם לא נאמרו בב"נ.

ובאמת כל נוסח המשך הזכרה לא קאי אלא על זה, דאמרינן "ואסר לנו את האכרסות" ויעוי' בתשו' מהר"ם מרוטנבורג (תקנ"ד) ובמעשה רב על הרמב"ם (סופ"ג מאישות) ובעקידה (ואתחנן שער פ"ח ד"ה והנה טעם) שפירשו שהכוונה היא שישראל נטווו שלפני שיכנסנה יאסרנה בקידושין אכו"ע כהקדש, דבר שאינו שייך בב"נ, הרי שוב חזינו שהמדובר הוא על עניין זה שישראל מוזדלים מב"נ בקידושין, וכן בחתימה "מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין" כתב האבדוריהם בשם הרי"ף בזה"ל "והרי"ף כתב מפני שהנישואין שייכי גם באומות ולא קדישי ישראל טפי מהם אלא בחופה וקידושין ובני נח עד שתיבעל כדאמרינן בפרק ד' מיתות בעולת בעל יש להם נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להם ולכך כריך לומר על ידי חופה וקידושין".

ובעצ"ד הרמב"ן הגה הוא תירץ רק מדוע לא נאסרו האבות מאד האישות של

הגה ילפינן מהאי קרא בגמ' בסנהדרין (נ"ז ב') ובירושלמי בקידושין (פרק א' ה"א) דבני נח בעולת בעל יש להם, חופה וקידושין אין להם, והיינו דגוי אינו קונה אשה אלא צביאה, והנה בסנהדרין (פס) איכא מ"ד לכל עריות שישראל מזוים עליהם ב"נ מזהר בהם, ויעו"ש בחי' הר"ן וכן ברמב"ן וברשב"א ביבמות (נ"ז א') שהקשו דא"כ איך נשא יהודה כלתו ויעקב אחות אשתו והלא ב"נ מזהרים עליהם, ותירץ הרמב"ן דדוקא עריות דקורבה אית להו ולא עריות הזאות מחמת אישות כגון אחות אשתו וכלתו, כיון דאינהו לית להו אישות דקיחה אלא דוקא בעולת בעל, ומבואר מדבריו שבב"נ איכא סוג אישות אחרת שכלא קניין ולא שייכא קורבת עריות מחמת אישות ז'.
והנה מרן הגרי"ז הקשה בנוסח ברכת הנישואין דאמרינן "ואינו על העריות" מה שייך לומר ואינו והלא גם בני נח מזוים על הרבה עריות, וגראה דלפי"ד הרמב"ן הוא מיושב דעיקר הכוונה הוא

והנה מרן הגרי"ז הקשה בנוסח ברכת הנישואין דאמרינן "ואינו על העריות" מה שייך לומר ואינו והלא גם בני נח מזוים על הרבה עריות, וגראה דלפי"ד הרמב"ן הוא מיושב דעיקר הכוונה הוא

ב"נ שהיתה בהם, אמנם אכתי לא נתיישבה קושייתו בפירושו עה"ת (פרשת ויגש) דהלל האבות קיימו את כל התורה קודם שניתנה, וא"כ מלד זה היה להם דיני אישות של ישראל, ואע"פ שכל הדין שדוקא בעולת בעל יש להם מקורו הוא מאברהם, היינו משום דהתם איירינן לגבי אבימלך אבל כשדנים לגבי האבות עצמם שפיר נהגו בהם דיני אישות של ישראל.

ויעיין בפנ"י בקידושין (ס"ח א' ד"ה שם פיסקא) שג"כ כתב כן וז"ל "ואף אם נאמר דבזרעו של אברהם היה נוהג דין קידושין כיון שקיימו המלוות קודם מתן תורה", וכ"כ המקנה על מש"כ בתוס' בכתובות (ז' ב') שכתבו שדין ברכת אירוסין נלמד מקרא ד"ויזכרו את רבקה" לפי שאליעזר קידש אותה ומוכח שהיה נוהג אצלם דין אירוסין וקידושין כלפי עצמם, וז"ע במש"כ בשם הגרי"ז דהא דנשא יעקב ב' אחיות היינו משום שלא שייך איסור ב' אחיות לאישות ב"נ דכאמור בזה לא סגי דאכתי אית בהו דין אישות דישראל].

והנה כרשב"א ביבמות (סס) תירץ את קושיתו מהא דנשא יהודה את כלתו, דקודם מתן תורה נתקיימה מלוות יבוס בכל הקרובים, וא"כ הוא קיים בזה מלוות יבוס, והנה תירץ זה שייך לכאורה רק כשאנו דנים מדין מה שקיימו את התורה קודם שנתנה, דבזה אמרינן שדין יבוס התיר את איסור הערוה, אמנם לגבי דיני ב"נ אכתי בזה לא ניחא, דהא ב"נ ליכא למלוות יבוס, ושם בהכרח נאמר לתירץ הרמב"ן דב"נ ליכא

לאיסורי קורבה הבאים מכח קידושין, וא"כ נוכל גם ליטב את קושייתנו על הרמב"ן, דהנה הוא בפירושו עה"ת בפרשת יהודה ותמר כתב ג"כ כרשב"א שהיתה שם פרשת יבוס ולכך מהא דקיימו דיני ישראל לא הוקשה לו דבזה שפיר מתורץ כרשב"א ורק מלד דיני ב"נ הקשה דע"ז לא סגי בתירוצו הרשב"א וכנ"ל, וע"ז שפיר אהני תירוטו שקורבה הבאה מחמת אישות לא נאמרה בב"נ אמנם בזה לבד עדיין לא ירווח לן דזה מתרץ רק מיהודה אך מיעקב שנסא ב' אחיות אכתי יקשה.

ונראה לומר לפמש"כ המהר"ל בגור אריה (בראשית מ"ו י') וז"ל "ויש מפרשים כי כל האבות היו מקיימים התורה אבל היו צריכים לקבל עליהם כדין גרים ולכן היו כקטן שנוול לגבי איסור שתי אחיות אבל זהו רק לגבי עריות שמלד התורה וכו'", וכוונת עומק דבריו הוא דחלוק הי' דין העריות אצל האבות, שהנה הם בעצמותם היה להם דיני בני נח אלא שהם קיבלו עליהם לקיים את התורה ולכך לגבי העריות שנהגו גם בבני נח לא שייך לומר דגר שנתגייר כקטן שנוול דמי, ובעינן דוקא לתירוטו של הרמב"ן דלא שייך בב"נ עריות הבאות מחמת אישות, אמנם לגבי המלוות שנהגו מחמת דיני ישראל בזה היה דינם כישראל שנתגייר, ושתי אחיות שנתגיירו לא חשיבי תו אחיות כיון שהן כקטן שנוול, ומיושב הכל על נכון ודו"ק היטב [ועיי"ע ברא"ש ובגור אריה ובלבוש האורה בפרשת וישב עה"פ כי כסתה פניה שהאריכו בזה אריכות גדולה].

הערה במצוות הקידושין בישראל

ליותה שיהיה עם אשה המיוחדת ע"י קידושין והוא רק היכי תימצי להיתר האישות, אמנם כיון שגם קודם מ"ת היה ענין של אישות א"כ זוהי מצוה בסדר האישות שתיעשה ע"י קניין מתחילה.

ועד"ז יל"פ מש"כ הרמב"ם (פ"ד משחיטה ה"ז - י"ח) "כשהיו ישראל במדבר לא נלטו בשחיטת החולין אלא היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות וכו' ונלטו שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה וכו'", וגם שם תמוה למאי הוצרך להקדמה זו, אלא דזהו הביאור, שכוונתו לומר ששחיטה היא מצוה ולא רק מתיר וכנ"ל ודו"ק.

כתב הרמב"ם (רי"ט פי"א מאישות) "קודם מתן תורה היה אדם פוגש אשה בשוק ואם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו וזוהי וכו' ותהיה לו לאשה, כיון שניתנה תורה נלטו ישראל שאם ירצה לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה וליקוחין אלו מצוות עשה של תורה הם", עכ"ל, ול"כ מאי אתא לאשמועין בהקדמה זו, ונראה שבה להסביר מדוע נחשבים הקידושין למצוות עשה, דבאמת שיטת הרבה ראשונים היא שהקידושין הם רק היתר להיות עם האשה ולא מצווה, ולזה הקדים הרמב"ם שאילו קודם מ"ת לא היה שייך כלל עניין האישות א"כ התורה רק

סימן י

שחיטה בתלוש ולבסוף חברו

"וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו"
(כ"ב י')

הפסוק למד כן סופו שיחזור בו אך אם קבלה מהלכה לא יחזור בו דתני לוי היו נעוצים מתחילתו [כגון שן סלע חד] הרי אלו פסולים תלושין ונעצן [רז"ל תלוש ולבסוף חיברו] הרי אלו כשרין", עכ"ל והדברים סתומים מדוע אם למד את דינו מאגדה יחזור בו, וכמו"כ מהו המשך הדברים למאי

במדד"ר (פרשה נ"ו) שנינו וז"ל "רב צעי קומי רבי חייא רבה מניין לשחיטה שהיא בדבר המטלטל מן הכא וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת אמר ליה אם מן אגדה אמר לך הוא חזר הוא ביה ואין מן אולפן אמר לך לית הוא חזר ביה [פי' המפרשים. אם רק מכח דרשת

דתני לוי בדין תלוש ולבסוף חיברו, ועי' מש"כ בזה הנו"כ עהמ"ק והמהר"ל בסוף ספרו באר הגולה.

ואשר יראה בזה הוא דהנה בחולין (ט"ז א') אמר רבא פשיטא לי תלוש ולבסוף חיברו לענין ע"ז דינו כתלוש לענין הכשר זרעים [לקב"ט] תנאי היא איכא מ"ד דחשיב כתלוש ואיכא מ"ד דחשיב כמחובר, ולענין שחיטה מציעא ליה אי חשיב תלוש או מחובר.

וכתב שם בחידושי הר"ן וז"ל "פירוש הכי קמציביא ליה לענין ע"ז אשכחן תלוש ולבסוף חברו הוי תלוש משום דקרא דע"ז מוכח הכי וכו' ולגבי הכשר זרעים אשכחן דאיכא מ"ד דמחובר דמי דמענייניה דקרא הוא וכו' דמשמע תלוש גמור וכו' ומציעא ליה לענין שחיטה אי הוי כתלוש והיינו משום דנפק"ל [שחיטה בתלוש] מ"ויקה את המאכלת", דמשמע מיניה תלוש גמור כמו בהכשר זרעים או דילמא לאו מויקה את המאכלת גמר אלא פסול מחובר

בשחיטה גמרא גמירי לה [מהלכה] ותלוש ולבסוף חיברו לענין שחיטה [אפשר לפ"ז ד] כתלוש דמי דאשכחן לענין ע"ז, עכ"ל.

והשתא הן הן דברי המדרש הנ"ל, דאם מן האגדה וילפותא דקרא דריש לה א"כ הו"ל לפסול תלוש ולבסוף חיברו וכמש"כ הר"ן, וא"כ כיון דתני לוי דתלושין ונעלן כשר בע"כ מוכח שנחלק על דרשא זו, וא"כ ה"ה דמחובר מעיקרו כשר אצל אס מן אולפן יליף לה, דהיינו מהלכה דגמרא גמירי לה א"כ י"ל דרק מחובר מעיקרו נתמעט ולא תלוש ולבסוף חיברו, ופיר מחלק לוי בין זה לזה, והוא כפתור ופרח. וקוב מלאתי בדומה לזה בחי' חת"ס לחולין סס].

ובזה יובן גם המשך הסוגיא בחולין סס, דמתחילה הביאו את הלימוד מויקה את המאכלת, ודחו דילמא זריזותיה דאברהם קמ"ל, ומיד אח"כ הובא ספיקו של רבא בתלוש ולבסוף חיברו לענין שחיטה מהו משום דכנ"ל זהו תלוי מהיכן ילפינן לדין פסול מחובר בשחיטה.

חיי שרה

סימן יא

מילת העבדים

"שים נא ידך תחת ירכי ואשביעך וגו'" (כ"ד ב-ג')

זער והיתה חביבה עליו ונטלה", ובהגה"ה הקשה מדוע לא אמר לו שיטול את מילתו של עצמו.

(א) פרש"י "לפי שהנשבע כריך שיטול בידו חפץ של מלוא כגון ספר תורה או תפילין והמילה היתה מלוא ראשונה לו ובאה לו ע"י

שורך וחמורך אבל "והיתה בריתי בזכרכם" זה יהיה לברית עולם בענין שמילת הבנים הם מלך שהם נכנסים בברית ומילת העבדים הוא רק מלך הקנין שהם שלך וערל זכר הגם שהעבד שאינו נימול מהאדון אין עליו חיוז ועונש כשהוא לא מל את עצמו אבל ערל זכר מישראל שלא מלו אביו מחוייב למול את עצמו וכשלא מל חייב כרת מלך שאת בריתי הפר כי הוא מן אלה שנכנסו בברית" עכ"ל.

ומבואר מדבריו דאף אי מחוייב העבד למול את עצמו מ"מ אין למילתו את מעלת אות הברית לפ"ז שפיר אפ"ל גם דהיינו טעמא דלא נחשבת לחפאל של מלוא.

ומצינו שחלוקה מילתו ממילת ישראל במקום נוסף דהנה קי"ל (נדרים ל"א ב') דהנודר מערלים אסור בכל הגויים ואפילו נימולים ומותר בישראל אפילו מערלים והנודר ממולים אסור בישראל אפילו ערלים ומותר בגויים אפילו מולים. ויעויין בפתחי תשובה (יו"ד רי"ז ס"ק י') ובהלכות נדרים סעיף מ"א) שנסתפק מהו דינו של עבד ונקט שדינו כעכו"ם הרי דאף דנימול אין עליו שם מהול והיינו משום דאין מילתו אות ברית וכו"ל.

ומעצם זה שנחשבת המילה לעולם כחפץ של מלוא לכא' מוכח כדברי שו"ת מהר"ח או"ז (סי' י"א) הידועים שכתב וז"ל "שהמילה חתומה בזכרו וכו' וכן תפילין המונחים בראשו ובזרועו ומילה גם היא עיקר מאותה כן שאל"כ דוד

ונראה לומר דהנה הגרעק"א בגליון יו"ד (ר"ס רס"ז) נסתפק בחיוז מילת העבדים האם זהו חיוז על עצמם או דילמא כיון דהוקשו לאשה הם אינם חייבים והחיוז הוא רק על אדוניהם למולם עיי"ש, ולשון הרמב"ם (ריש הלכות מילה) מורה יותר כד השני שכתב "מלוא על האב למול את בנו על הרב למול את עבדיו וכו' וב"ד מאוין למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהם". ומשמע דאי"ז חיוז על העבדים מלך עצמם שיתחייבו כרת ע"ז אלא רק מלך היותם עבדי ישראל. ועיין בזה בארוכה בסה"מ להגרי"פ (עשה ל"א) ולפ"ז נתיישבה הקו' הנ"ל דדוקא בישראל שהוא עצמו מחוייב במילה נחשבת המילה חפאל של מלוא משא"כ בעבד שזהו חיוז המוטל אקרקפתא לדאון אי"ז נחשב חפאל דמלוא ולכך לא יכל אלעזר להשבע בנקיטת מילתו ויל"ע בפרט זה.

עוד אפ"ל דאפילו אי נימא דהוה חיוז המוטל על העבד גם לא תהיה זו חפאל של מלוא דהנה יעויין מלבי"ם בפרשת לך לך (פי"ז י"ב י"ג) שכתב וז"ל "יליד, ביאר שמלוא זו המוטלת על האב למול את בנו מוטל עליו גם למול עבדיו גם יליד בית ומקנת כסף מכל בן נכר הגם שאינו מזרעך בכ"ז המול ימול אבל בכ"ז לא ישווה מילת העבדים למילת הבנים כי מה שהעבד ימול הוא רק מלך שהוא יליד ביתך ומקנת כסף הוא אינו נכנס בזה בברית כאיש הישראלי ומילתו היא רק מלך שהוא קנייך כמו שנלטו בשבת למען ינוח

המלך שהיה מטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו ערום בלא מצוה נזכר על המילה ואם לא היה מצוה מילה אלא העשיה למה שמח עליה יותר מראשו שקיים מקודם מצוה תפילין ואינא וכמה מצוות אלא מילה היא מצוה בכל עת כתפילין המונחים בראשו" עכ"ל.

וכן משמע ברמב"ם בהקדמת ספרו (דף ו' ע"ב מדפה"ס) וז"ל "ספר השני (אהבה) כללתי בו כל המצוות שהן תדירות שנלטינו בהם כדי לאהוב את המקום ולזכרו תמיד וכו' ומילה בכלל לפי שהיא אות בבשר להזכיר תמיד בשעה שאין שם לא תפילין ולא אינא", עכ"ל. וכן ידועים דברי הסמ"ג עשה דתפילין ללכך אין מניחין תפילין

בשבת משום שהיא אות וביחד עם המילה הם שני אותות ועדים ובחול נמי לריך שני עדים והם התפילין והמילה וע"ע פרי יאחק (ח"ב סי' ל') ובית הלוי (ח"ב סי' מ"ז) מש"כ בזה בארוכה.

(ב) והמהר"ל בגור אריה תירץ באופן נוסף את קושיית ההגה"ה וז"ל "וכיון שצריך לקיחת חפץ אין לקיחת חפץ דבר שהוא בגופו", עכ"ל. ולדבריו יתפרשו היטב דברי הרמב"ם שכתב בהלכות שבעות (פי"א הי"א י"ב) נקיטת חפץ היינו שאחז תפילין בידו ויל"ע מדוע לא סגי שילבש אותם, אמנם לפי"ד המהר"ל הוא מיושב דכשלבש בהם נחשבים כגופו ואין בזה נקיטת חפץ ודו"ק.

סימן יב

ברכה במצוה הנעשית ע"י שליח

"ויברכו את רבקה ויאמרו לה אחותנו את היי לאלפי רבבה" (כ"ד ס')

ובפשטות אפ"ל לפמ"כ הרא"ש (פ"ק דכתובות סי"ב ופ"ק דפסחים סי' ז') דברכת אירוסין הוה ברכת השבח ולא ברכת המצוות וי"ל דלכך ולכך אין השליח מצדד וכמו דמצינו במילה דהמוהל שהוא שליח מצדד על המילה ואילו האב מצדד שהחיינו וברכת להכניסו.

וברמב"ם (סוף פרק ג' מהלכות אישות) כתב להדיא שזוהי ברכת המצוות ופסק שגם אם עשה שליח לקדש השליח מצדד.

התוס' בכתובות (ז' ב') מייחו ממסכת כלה דבירכוה ברכת אירוסין, וכתבו ע"ז וז"ל "ויש ללמוד משם שיש לצדד ברכת אירוסין לאשה המתקדשת על ידי שליח שהרי אליעזר שליח היה ונראה דאסמכתא בעלמא הוא וכו' ולא איירי פשטיה דקרא בברכת אירוסין", עכ"ל. ויעויין שטמ"ק דלפי מסקנתם דא"י אלא אסמכתא בעלמא אפשר דאין מצדדים ברכת אירוסין על קידושין ע"י שליח ול"ע מהו הטעם בה ומ"ש מכל המצוות הנעשות ע"י שליח ששליח מצדד.

לשיטתו ניחא, ברם יעוי"ץ במהר"ח אור זרוע שגם הוא מודה במעקה ומזוזה שהשליח מבדק על המלוות. ולשיטתו ז"ב מדוע שאני מקידושין שאע"פ שבמעקה ומזוזה שייך שליחות כיון שהם מלוות שמוטלות על הבית ולא על הגוף, אבל מ"מ אכל מזוזה למשל אין לשליח שום שייכות לקיום המלווה ומדוע מבדק השליח, ללכאורה לא דמי לתרומה ושחיטה שכל המלוה לתקן את הפירות והבהמה אבל מזוזה ללכאורה היא רק חיובו וקיומו של בעל הבית, מיהו במעקה יש לומר שלכל ישראל יש בזה תיקון הבית שלא יפול הנופל ממנו אבל מזוזה הרי היא חובת הדך כלבד כמ"ץ בפסחים (ד' א') וז"ע בזה ועמש"כ לק' דגם מזוזה הוה חובת הבית המוטלת על הדך. ויעויין שם ביד אפרים מה שדן במלוות בדיקת חמץ וחנוכה, אם הם מלוות השייכות לאדם בעל הבית או לבית והדברים עדיין טעונים ליבון.

ויעויין שם בשו"ת מהר"ח אור זרוע שכתב דגבי הפרשת תרומה חלה ושחיטה לא שייך לענין מלוה בו יותר מבשלוהו כיון שגם לשליח יש ענין במלוה ול"ד לקידושין שאין לשליח שייכות. ולפי הנ"ל ז"ב במלות בדיקת חמץ, חנוכה, מעקה ומזוזה, אם לפ"ז יש בזה מלוה בו יותר מבשלוהו ול"ע. ועייין תרוה"ד (סי' ק"מ) בדיון תוקע לחזירו כשהתוקע כבר יאל ובידיו קושר תפילין לחזירו שהמניח מבדק. ועייין עוד בסיומן (קס"ד) מה שהארכנו בזה.

אבל המעייין בשו"ת מהר"ח או"ז (קכ"ח) יראה דס"ל דאף שהיא ברכת המלוות מ"מ שליח אינו מבדק, יעוי"ץ אריכות דבריו והעולה משם שיש שתי סוגי מלוות. א. מלוות שעל גוף האדם כגון תפילין וכדו' שבהם לא שייך שליחות ואם יניח ראובן תפילין על ידו של שמעון יבדק שמעון אע"פ שראובן מניח עבור שמעון מ"מ ראובן אינו מבדק. ב. מלוות שהם על החפץ ותיקונו כגון הפרשת תרומה וכדו' בזה שייך שליחות וגם השליח מבדק כיון שהשליח עצמו מקיים מלוה שמתקן האוכל עבור עצמו וכן שליח לשחוט בהמה. ויסוד זה הביאו גם הב"ח (סי' תרע"ח) בדיני חנוכה [הובא במג"א] ובעיקר ביד אפרים (סי' תל"ב) גבי שליח לבדוק חמץ.

ולפ"ז יש לדון גבי מלוות קידושין שאמנם שייך שם לעשות שליח ומלך שני הרי לשליח אין שום שייכות למלוה זו במה שהאשה מתקדשת עבור שולחו, ופשוט ללא דמי להפרשת תרו"מ ושחיטה], לכן שיטת הרמב"ם שכיון ששייך שליחות שייך גם שהשליח יבדק, אבל מהר"ח אור זרוע כ' דמ"מ כיון שאין שום שייכות לשליח למלוה [והשליחות היא רק על קנין הקידושין] לכן אין השליח מבדק.

ומיהו ז"ע בזה מדיון שליח לענין מעקה או לקבוע מזוזה בביתו של חזירו, שכתב הרמב"ם (פרק י"א מהלכות ברכות הי"ג) שהשליח מבדק על המלוה ובשלמא הרמב"ם

תולדות

סימן יג

אם עובר מקרי בן

"ויתרוצצו הבנים בקרבה" (כ"ה ב"ב)

הגר"י ענגיל ז"ל בספרו בית האוֹרֵר (ערך עובר) והוסיף שלפי"ז יאֵל ל"מ"ד חוששין לזרע אב [דרך לדידה אסור לשחוט את האב ואת הבן] יהי' אסור גם לשחוט את האב ואת העובר דהא לגביו חשיב העובר בן.

וביסוד זה נראה ליישב קושיה חמורה בפרק בן סורר ומורה דאמרין התם (סנהדרין ס"ט א') "א"ר כרוספדאי כל ימיו שָׁל בן סורר ומורה אינו אלא ג' חדשים בלבד וכו' [דכתיב] בן ולא הראוי לקרותו אב", ופירש"י "ה"ק בן ולא הראוי להיות אב והיינו לאחר ג' חדשים אחר שהביא שערות שראוי להיות העובר ניכר אם היה בא על האשה משהביא שתי שערות והיא מתעברת", עכ"ל. ושם בע"ז לומדת הגמ' מקרא דבן ולא בת דאין הבת נעשית בן סורר ומורה. וכתב ע"ז המלא הרועים "קשה הא י"ל הטעם כפשוטו דהא אסקינן דגם בן אחר ג' חדשים בגלותו שראוי להוליד ולהיות ניכר העובר אינו נעשה בן סורר ומורה וכיון דקטנה מיעברה א"כ אימתי תהי בת סוררת אי בקטנותה אף בן פטור ואי משעה שהביא ב' שערות כבר ראוי להיות עובר ניכר", עכ"ל. אמנם להנ"ל הוא פשוט דדוקא כשדנים לגבי בן אמרינן דמיקרי אב כבר משעת העיבור אבל כשהנידון הוא לגבי בת אימתי תיקרא אם

בספר רביד הזהב דן בארוכה אי עובר מיקרי "בן" או לא והביא מהי"ש"ש ביבמות שהוכיח מהאי קרא דאיקרי בן [ובאבן עזרא כתב שהוא על סם העתיד. עוד הביא מספר העיטור שכתב דהיינו טעמא דשרי לשחוט בהמה מעוברת ואף דניתר בזה עוברא ולא חיישינן לאסור אותו ואת בנו מהרריה הנ"ל. ובפרט זה, עמ"ש"כ רמב"ם בהל' שחיטה פי"ב ה"י].

והנראה בזה לפי מה שאמרו במגילה (י"ג א') "ובמות אביה ואמה, א"ר אחא עיברתה מת אביה ילדתה מתה אמה". ופירש"י "בשעה שנתעברה אמה מת אביה נמאֵל שלא היה לה אב משעה שנראה להקרות אב וכשילדתה מתה אמה ולא נראית לקרות אם", עכ"ל. ומבואר דאב מיקרי כבר משעת העיבור ואילו אם רק משעת הלידה. ועיין בספר אור חדש למהר"ל על הפסוק "ויהי אומן את הדסה", וכיון שכן הוא ניחא נמי הכא דדוקא לגבי איסור אותו ואת בנו שהנידון הוא ביחס לאם כתב העיטור דלא מיקרי בן עד שעת הלידה וכמו שאין האם נקראת אם עד אז, משא"כ בקרא דידן אפשר לפרש שהכוונה היא ויתרוצצו הבנים שֶׁל יאֵחַק בקרבה ולגביו שפיר מיקרו בנים כבר משעת העיבור ודו"ק. ושו"מ שכבר קדמני בזה

שהקשה דא"כ משכח"ל חמותו ממאנת באופן שקידש עובר שצמעי קטנה אמנם להנ"ל הוא מיושב דמ"מ בעובר לא יהיה האיכור של אשה ובתה דהא אינה נקראת בת ודו"ק.

אלא ליש לעיין לפ"ז דהנה ציבמות (ע"ח א') דנה הגמ' במלכות מעוברת שנתגיירה האם דינו של בנה כדינה, דאם היא ראשונה גם הוא ראשון, או שהוא נחשב שני, וילפינו ליה מהפסוק "בנים אשר יולדו להם דור שלישי" דהכתוב תלפון בלידה [פרש"י "דכל לידה דמגרות ואילך חשבינן חדא דרא"] ולכאורה לפי דברינו יכול היה להיות הלימוד מדכתיב בנים, דזהו דוקא לאחר לידה כיון דתלוי באם ול"ע. [והעירוני מדברי רעק"א (יו"ד פ"ז) דאם טריפה מתעברת חסובה לקרות אם גם אם אינה יולדת ומדברי רעק"א שחק' בבא על אשתו מעוברת מלד בתו ולא מלד בת אשתו].

בזה שפיר אמרינן דאינה נקראת אם עד שעת הלידה ודו"ק. והעירוני דסו"ס מיד ציוס גדלותה ראויה ליקרות אם ע"י לידתה ולא הרווחנו אלא יום אחד.

אלא דמסתפקנא בזה דאולי דוקא למ"ד עובר ירך אמו הוא דאמרינן דאינה נקראת אם עד שעת הלידה כיון שעד אז כירכה דמי, משא"כ למ"ד עובר לאו ירך אמו גם קודם לכן נחשבת היא לאם ואם כן הוא, הרי נפל תירוצנו דהא בעל מימרא זו הוא ר' שמעון, וכמדומה שמתוך חשבון הסוגיא ציבמות (ע"ח א') [עיי"ש תוד"ה הוה אמינא ובמהרש"א] עולה ששיטתו היא שעובר לאו ירך אמו.

עוד יתורץ לן בזה דהנה שיטת הרמב"ם (פ"ז מהלכות אישות הט"ז) דקידושין תופסין בעובר, ויעויין שם בחי' רבינו חיים הלוי

סימן יד

טביעות עינא דקלא

"הקול קול יעקב" (כ"ז כ"ב)

ושומעין את קולו". ומבואר מכאן דאילו שיהיו רואין אותו לא היו יכולים להעיד עליו ע"פ שמיעת קולו בלבד, והקשה שם הרמ"ה והובא גם בשלטי גבורים דזה סותר להא דאמרו בגיטין (כ"ג א') דסומא כשר להביא גט ואף שאינו יודע ממי נטלו ולמי נתנו הואיל ואית ליה טביעות עינא דקלא דאל"כ "היאך סומא מותר באשתו היאך בני אדם מותרים בנשותיהן בליילה אלא בטביעות

בספר רביד הזהב האריך במה שיש ללמוד מכאן בענין טביעות עינא דקלא אימתי סמכין ע"ז ואימתי לא והביא מכמה מקומות ומתו"ד נתעוררו הדברים הבאים.

הנה בסנהדרין (ס"ז א') גבי הטמנת עדים למסית אמרו "כיכל עושין לו מדליקין לו את הנר בבית הפנימי ומושיבין לו עדים בבית החיצון כדי שיהיו הן רואין אותו

עינא דקלא הכא נמי בטביעות עינא דקלא".
הרי להדיא דסמיכין אטביעות עינא דקלא
וכיוצ"ב אמרו גם בחולין (ל"ו א') "טביעות
עינא עדיף מסימנא דאי לא תימא הכי היאך
סומא מותר באשתו ובנ"א איך מותרין
בנשותיהן בליהא אלא בטב"ע דקלא".

ותירץ ביד רמ"ה "דשאני לענין עדות
דבעינן שיראו וישמעו קולו".
ובדומה לזה הלשון בשלטי גיבורים "מהא
שמעינן דאין העדים יכולין להעיד על דבריו
של אדם אח"כ ראו אותו ושומעין קולו".
ובקצוה"ח (סי' פ"א ס"ק י"ג) הבין בדבריו
דזוהי סברא דוקא דדיני נפשות, וגיטין דינם
כאיסורים ולכך קילי טפי. וכן הבין הנתה"מ
(שם סק"ז) אלא שנחלקו מהו הדין דדיני
ממונות, עיי"ש בדבריהם ובמשו"ב נתיבות,
וכן למד החת"ס (חו"מ סי' ב') והביא לזה גם
סמך [בשם א"י הגאון ר' דניאל פרוסטיץ]
מלשון הרמב"ם (סוף פ"ט מהלכות עדות)
והוא גם לשון השו"ע (סי' ל"ד סעיף י"ב)
"סומא פסול לעדות אע"פ שמכיר הקול
והאנשים שנאמר או ראה מי שהוא ראוי
לראות", ומשמע דדוקא סומא שאינו ראוי
לראות נתמעט אבל מי שאינו סומא אף
שאינו רואה כשר ויקשה הלא בגמ' בסנהדרין
הנ"ל מבואר לא כן ובע"כ דדיני נפשות
שאני, ועיין עוד בשער משפט (סוף סי' ל"ד)
ובשו"ת רעק"א (קמא סוף תשובה ק"ז).

והנה בהמשך הגמ' בחולין הנ"ל "אמר רב
יחזק בריה דרב משרשיא תדע
[דטביעות עינא עדיף מסימנים] דאילו אתו
די תרי ואמרי פלגיא דהאי סימניה והאי
סימניה קטל נפשא לא קטלינן ליה ואילו

אמרי אית לן טביעות בגויה קטלינן ליה",
והנה לפי דבריהם אי"ז דין כללי בהלכות
עדות אלא דוקא דדיני נפשות ואפילו בעדות
דדיני ממונות אפשר דתיחכש רק ע"י
טביעות עין, ולכאורה לשון רבינו ירוחם
מורה להדיא לא כן דז"ל (במשרים נתיב שני
חלק ב' דיני עדות) "טביעות עינא גדול
מסימנא לענין עדות דאם אמרו עדים פלוני
דהאי והאי סימניה וכו' בגמ' חולין", הרי
דהוא דין כללי בהלכות עדות. ולכן היה
נראה לומר דבאמת זוהי הלכה כוללת דדיני
עדות ללא סגי בסימנא דבעדות דעינן
ראיה, ועדות ע"פ הוכחות לא מיקרי עדות
ודמי לעד מפי עד, וכלשון הרמב"ם (פי"ז
מהלכות עדות) "מי שהעידו לו אנשים רבים
וגדולים בחכמה וזיראה שהם אומרים שראו
פלוני שעבר עבירה פלונית או שלוה מפלוני
אע"פ שהוא מאמין הדבר בלבו כאילו ראהו
לא יעיד עד שיראה הדבר בעיניו וכו' שנאמר
והוא עד או ראה או ידע", עכ"ל. ובז"פ
הביא לזה דוגמא גם ממש"כ הרמב"ם (פ"ו
מהלכות שאלה ה"ד) שאין עדים נאמנים
לומר על פלוני שאינו אמוד להיות לו
מרגליות משלו עיי"ש היטב ודו"ק. [ולפי"ז
נראה שזוהי גם כוונת הרמ"ה בתיורו לכל
לא הזכיר ענין דיני נפשות ועיקר כוונתו היא
דעדות שאני והיינו משום דטביעות עינא
דינה כסימנים ובעדות לא סגי בסימנים
והוכחות, ודו"ק, ושו"מ כן במשכנות יעקב
(אהע"ז סימן ט').] ועיין בלשון ר"ת שהובא
במרדכי ובקצוה"ח (סי' מ"ו) בעדות קיום
עפ"י דמיון החתימות דל"מ מעיקה"ד
דעיקר העדות בטב"ע יעוי"ש ואפשר כוונתו
כיסוד הנ"ל.

אלא ליל"ע מתשו' הרשב"א (אלף קע"ט) ותשו' ר"י מייגס (קמ"ט) שכתבו דבעדות קדושי אשה מהני טביעות עינא דקלא אח"כ נאמר דשאני באופן של הרשב"א שראה אותה דרך החור אלא שהכיר אותה ע"פ הקול ויל"ע בזה. וע"ע אמרי בינה (עדות מ"ז) ושו"ת באר אברהם [לגר"א אצלי מוילנא ז"ל] (אהע"ז סי' נ"ב).

וע"ע שו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ק') שדימהו לעדות ידיעה בלא ראייה. ובדברי המשובב (סי' פ"א) ובנתיב"מ שם ובאב"מ (סי' מ"ב ס"ק ט') גבי שמעו קול ודברי החת"ס הנ"ל נשנו בחידושו לגיטין (כג.) והובאו (בטעות בשם שעהמ"ס) בפת"ש (סי' ל"ד) על דינא דסומא ועיין היטב במרחשת (ח"ב סי' ו').

סימן טו

כיבוד אב ואם ודחיית מצוה בפניהם

"וילך עשיו וגו' ויקח את מחלת בת ישמעאל וגו' (כ"ח ט')

ופי' רש"י שנטמן בבית עבר י"ד שנה ללמוד תורה ובזכות התורה לא נענש עליהם על ביטול כבוד אביו"

א במגילה (ט"ז ב') "אמר רבה אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא גדול תלמוד תורה יותר מכבוד אב ואם שכל אותן שנים שהיה יעקב אבינו בבית עבר לא נענש". [הובא ברש"י בסוף הפרשה והקשה המהרש"א מנ"ל דת"ת גדול אולי שוים הם ולכך לא נענש דאין זה עדיף על זה. וויעו"ס בטו"א מש"כ בישוב קושיה זו] וכדי לתרץ קושיה זו נראה להקדים ענין.

הנה ז"ל הרמב"ם (פ"ו מהלכות ממרים) והשו"ע (יו"ד רמ"ב) "מי שאמר לו אביו לעבור על ד"ת בין שאמר לו לעבור על ל"ת או לבטל מצות עשה אפילו של דבריהם הרי זה לא ישמע שנאמר איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו כולכם חייבים בכבודי, אמר לו אביו השקיני מים ויש לפניו

מצוה לעשות וכו' אם אין שם אחרים לעשות המצוה יתעסק במצוה ויניח כבוד אביו שהיא ואביו חייבים במצוה, ותלמוד תורה גדול מכיבוד אב ואם, עכ"ל. ויל"ע למ"ל כל הני ג' הלכות הלז בהלכה האמצעית סגי לכיון ידיעין שמצוה עוברת שא"ל לעשותה ע"י אחרים דוחה כבוד אב ממילא ידיעין שאם אמר לו אביו לעבור על ד"ת אינו חייב לשמוע לו, וכן שחלמוד תורה עדיף מיניה דהא זוהי מצוה שא"ל לעשותה ע"י אחרים, ובפסטות ז"ל דחידוש גדול איכא בהא דת"ת דוחה כאו"א דהא בת"ת קיי"ל שמפסיק למצוה עוברת וכמש"פ הרמב"ם (פ"ג מהלכות ת"ת ה"ג) שאע"פ שת"ת כנגד כל המצוות מ"מ אם היה לפניו מצוה עוברת ות"ת אם אי אפשר למצוה לעשות ע"י אחרים יעשה המצוה, ולכך אצטריך לאשמועין שבכיבוד או"א אין הדבר כן ואינו פוסק מת"ת, אמנם אכתי הא גופא טעמא בעי במאי נגרעה מצות כאו"א מכל המצוות

ל"ע הגדר כיון שגם כשיקיים כאו"א לא תיבטל מאות תלמוד תורה מדוע תידחה מאות כאו"א.

ולכן נראה דגדר הענין של גדול תלמוד תורה אינו דבר חיובי אלא דכמו דקיי"ל כיבוד אב משל אב ולא משל בן ה"ה דאינו חייב להפסיד את המעלה שיש לתלמוד תורה גבי מאות כאו"א בשביל אביו, ולפ"י לשון "גדול" הוא ע"ד מ"ש (ברכות כ' א') גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת דרבנן ועשה שהוא בשוא"ת שפירשו הוא שאינו חייב לוותר על כבודו ולבזות עצמו על מאות אלו ודו"ק. וכיון שכן נתיישבו בפשיטות הני תרי קושיות ללכך שאני מאות כאו"א מכל המאות ואינו פוסק מתלמוד תורה עבודה וכן שיכול לבטל מאות כאו"א כדי לא להפסיד תוספת מעלה בת"ת.

וביון דאתינן להכי נתיישבה כמין חומר קושיית המהרש"א דבהכרח ז"ל דת"ת גדול מכאו"א כיון שאילו היו שוים היה צריך להפסיק ממנו לכאו"א כמו שמפסיק לכל המאות ורק בגלל שמעלתו גדולה יותר אינו צריך להפסיק וכמשנ"ת ודו"ק.

(ב) ודבר הקושיה על הרמב"ם והשו"ע אפסר לומר אופן שלישי דיעו"ש בטרור"ד שהוסיף שאף שבאופן המדובר שם מלבד שאינו מכבד את אביו הוא גם עובר על מוראו בכ"ז תלמוד תורה עדיף, וא"כ ודאי דאיכא בזה חידוש דהא מלד הסברא של אתה ואביך חייבים כבדו ידענו רק שיכול לבטל מכבודו אך לא שיכול לעבור על

שאינו פוסק בשבילה. עוד יל"ע דהנה יעויין בתרומת הדשן (סי' מ') שדן במי שרואה לילך ללמוד אלא רב במדינה אחרת ואביו מעכבו משום שעיי"ז יאטער וידאג עליו דבאותה מדינה שכיחי עלילות וכדו' ומסיק דאין חייב לשמוע לו משום דלאו מן הכל אדם זוכה ללמוד, ומטעם זה קיי"ל דמותר ליטמאות טומאת בית הפרס דרבנן כדי ללמוד לפני רבו, "וממילא גם זה בכלל ת"ת והרי קיי"ל שגדול ת"ת מכיבוד או"א", ומבואר מדבריו דבדין גדול ת"ת מכאו"א נאמר שלא רק ע"א מאות ת"ת דוחה כאו"א אלא גם תוספת מעלה בת"ת דוחה כאו"א דהא כאן את מאות ת"ת יכול לקיים גם במקומו אלא שרואה להוסיף בזה ואעפ"כ יכול להיבטל מכאו"א.

ובדבריו משמע להדיא מדברי השאלות (סו"פ תולדות) וז"ל "ברם צריך [רצ"ל יש להסתפק] אילו מאן דאית ליה אבא ואימא ומחייב למיטרח קמיייהו לאכליניהו וכו' ובעי למיזל גבי רביה למיגמר או למקום תורה דלא למיגמר בלחודיה כדתנן ר' נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבא אחריו שחבריו יקיימוהו בידך ועל צינתך אל תישען הי מנייהו עדיף, ת"ש דאמר רבא וכו' גדול ת"ת יותר מכיבוד או"א שכל אותם י"ד שנה שהיה יעקב אבינו וכו', עכ"ל. ומדנקט לדברי ר' נהוראי משמע דאיירינן במקום שיכול ללמוד במקומו אלא דאיכא תוספת מעלה כשיגלה למקום רבו ואעפ"כ יכול לדחות לת"ת, ולפ"י ג"כ נתיישבה הקושיה על הרמב"ם והשו"ע דשפיר איכא בזה חידוש גדול דאף דאי"ז ע"א המאה בכ"ז דחי', אמנם גם בזה

מוראָ שֶׁלָּא יַעֲבֹר עַל דְּבָרָיו, [וּמִמִּילָא] י"ל דְּוֹקָא גַבֵּי יַעֲקֹב אֲבִינוּ שֶׁהִיא רַק מַלְוֹת כִּיבּוּד שֶׁלָּא הִיא אֲלָל אֲבִיו לִכְבֹּדוֹ בְּזֵה ת"ת עֲדִיף מִיֵּנִיה אֲבָל אִם א"ל אֲבִיו הֶשְׁקִינִי י"ל דְּמֹרָא עֲדִיף מִת"ת", עכ"ל. [וּקְרָא הוּא מְדֻקְדֵּק בְּשִׁילְתוֹת הַנ"ל דְּנִקְט אֹפֶן שֶׁהִיא לוֹ אֲבָא שְׂכָרִיךְ לְהַאֲכִילוֹ וְלֹא כְּתֵב שְׁאִיזָה עֲלָיו] אֲמַנְס כְּמוֹ שֶׁהֻבַּח מְפֹרָשׁ כְּתֵב הַתְּרוּה"ד דִּלִּין חִילּוֹק בֵּין זֶה לְזֶה.

ובאשר לְקוּשִׁיתוֹ א"ל כִּמְש"כ הַפְּתַחֵי תְּשׁוּבָה (ס'י' רמ"ב) דְּלִיכָא חִילּוֹק בֵּין הָאֹפֶן שֶׁל יַעֲקֹב וְשֶׁל הַתְּרוּה"ד שְׁע"י כִּיבּוּד אֲבִיו יִתְבַּטֵּל לְגַמְרֵי מִת"ת אֲלָל רְבוּ וּא"י לְחַזֹּר לְלִימּוּדוֹ דְּלֹא חֵיִיב כְּבַל מַלְוָה עוֹבֶרֶת וּא"כ בְּמַעֲשֵׂה שֶׁל אֲבִימִי שֶׁהִיא דוּמָה לְאֹפֶן הַשְּׁנִי שְׁפִיר יָכוֹל לְהִיבַטֵּל [וְע"ע מַש"כ בְּפֶרֶשׁת יִתְרוֹ].

מֹרָאוֹ, וְזֶה אֲלֻטְרִיךְ הַכֹּא לְאַשְׁמוּעִינָן וּמִיָּהוּ לְפִמְש"כ הַתּוֹס' בִּיבְמוֹת (ה' ב') דְּסִבְרַת אֶתְהּ וְאֲבִיךְ נִלְמַדַּת מִקְרָא דְּלִישׁ אֲבִיו וְאִמּוֹ תִּירָאוּ וְכו' אִי"ז שִׁיךְ.

ודע דְּמִדְּבָרֵי הַתְּרוּה"ד הִלְלוּ לְכַאוֹרָה סְתִירָה מְפֹרָשׁת לְדְּבָרֵי הַמַּקְנָה בְּקִידוּשֵׁין (ל"א ב') דְּלִמְרִינָן הַתּוֹס' חֲמִשָּׁה בְּנֵי סְמְכִי הוּוּ לִיה לְאֲבִימִי בְּחִי אֲבִיו וְכִי הוּא אֶתְאָ רְבִי אֲבָהוּ [אֲבִיו] קְרִי אֲבָבָא רַהִיט וְאִזִּיל [אֲבִימִין] וּפְתַח לִיה וְאִמֵּר אִין אִין עַד דְּמַטְאִי הַתּוֹס' יוֹמָא חַד אִמֵּר לִיה אֶשְׁקִיין מִיָּא אֲדִלְאִייתִיה לִיה נִמְנָס גַּחֲוִין עֲלִיהָ עַד דְּלִיתַעַר וְכו'", וְהַקְשָׁה הַמַּקְנָה (ד"ה אִיסְתִּיעִי) אִיךְ בִּיטֵל תּוֹרָתוֹ וְהִלָּא גְדוֹל תְּלִמּוּד תּוֹרָה יוֹתֵר מִכָּאוּ"א, וְתִירֵץ בְּזֵה י"ש לְחַלֵּק בֵּין כְּבוֹד לְמֹרָא דְּמ"ש אִיזְהוּ כְּבוֹד מֵאֲכִילוֹ וּמַשְׁקָהוּ הֵיינוּ דְּוֹקָא כְּשֶׁלָּא לִיוּוֶה לוֹ אֲבִיו אֲבָל אִם אִמֵּר לוֹ הֶשְׁקִינִי זֶה הוּי בְּכֻלָּל

ויצא

סימן טז

תפילת ערבית רשות

"ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש" (כ"ח י"א)

וּתְּפִילָה הֵיינוּ תְּפִילָה רְגִילָה וּפְגִיעָה הֵיינוּ בְּקֶשָׁה וְהַפְּלָרָה מִיּוֹחַדַּת וְכִיוֹן דְּתְּפִילַת עֶרְבִית רְשׁוֹת נִקְט לְהֵאֵי לִישָׁנָא.

והנה בְּסִפְר חִידוּשֵׁי רַבִּינוּ חַיִּים הִלּוּי (פ"י מֵהִלְכוֹת תְּפִילָה ה"ח) עֲלֵה וּנְסַחֲפֵק בְּהָא דְּגַם לְמ"ד תְּפִילַת עֶרְבִית רְשׁוֹת מ"מ

א וּפְגַע בְּמַקּוֹם פִּירָשׁ"י "וּרְבוּתֵינוּ פִּירָשׁוֹ לְשׁוֹן תְּפִילָה כְּמוֹ וְאֵל תְּפַגַּע בִּי וּלְמַדְנוּ שֶׁתִּקְוֶה תְּפִלַּת עֶרְבִית" וַיַּעֲוִיין בְּרִכּוֹת (כ"ז ב') דְּמ"מ אִינֵה חוֹבָה אֲלָא רְשׁוֹת, [וּבְזֵה יֵשׁ לְפֶרֶשׁ מְדוּעַ נִקְט רַחֲמָנָא הַכֹּא תְּפִילָה בְּלִשָּׁן פְּגִיעָה דְּבִירְמִיָּהוּ (ז' ט"ז) כְּתִיב וְאֵל תִּשָּׂא בְּעַדְס רְנָה וּתְּפִילָה וְאֵל תְּפַגַּע בִּי וּמִבּוֹאֵר מִזֶּה שְׂרַנָּה

[פירש"י ומאי פוטרת דקאמר] לדברי האומר חובה קאמר", ע"כ, וכתבו התוס' דמהכא משמע דרק למ"ד תפילת ערבית חובה הוא דזעינן לתפילת נעילה שפטור אותה אבל למ"ד תפילת ערבית רשות אי"צ כלל שפטרנה, אכן בירושלמי מבואר דכל דברי רב הם דוקא למ"ד רשות לאילו למ"ד חובה באמת אינה פוטרנה, ולדבריו ז"ל דחידש רב דיואח בתפילת נעילה ידי חובת ערבית אף את המזנה לכתחילה, והרי"ף פסק התם לדינא כדברי רב, אע"ג דפסק בצרכות (פ"ד) תפילת ערבית רשות, ומוכח דאזיל בשיטת הירושלמי.

והנה לכאורה דברי הירושלמי ז"ע איך יואח בזה יד"ח ערבית והלא התפלל אותה לשם נעילה ומ"ש דתפילת חובה אינו יואח ותפילת נדבה יואח, ולכאורה מבואר מכאן כיסודו של הגר"ח בשיטת הרמב"ם דלמ"ד רשות היא בעצמותה רק תחינה ובקשה ואינה כתפילת חובה ולכך נפטר ממנה בנעילה דגם היא גידרה כך וכלשון הרמב"ם (פ"א מתפילה ה"ז) "וכן תקנו תפילה אחר תפילת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום תענית בלבד כדי להוסיף תחינה ובקשה מפני התענית" ודוקא למ"ד תפילת ערבית חובה הוא דאינו יואח בנעילה משום דיש להם גדרים נפרדים, וכיון שכן הרי"ף דאזיל בשיטת הירושלמי מוכח דאזיל נמי בשיטת הרמב"ם ודו"ק.

וגם דעת הר"ח נראה שהיא כדעת הרמב"ם, דבצרכות (כ"א ז') אמר ר' אלעזר ספק התפלל ספק לא התפלל אינו

כתבו דיש מזה להתפלל אותה, האם פירוש הדבר שהתפילה בעצמותה יש עליה שם תפילה גמור כתפילה רגילה וקבועה אלא שזוהי רק רשות להתפלל אותה ולא חובה. או שבעצמותה היא תפילת נדבה ורשות, וכתב שזו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד שם שנחלקו בהא דקיי"ל דמי שהתחיל להתפלל ונזכר שכבר התפלל בפוסק ואפי' באמצע הצרכה, האם זהו גם בתפילת ערבית, דשיטת הרמב"ם דליתא להאי דינא אלא בשאר התפילות שהן חובה דבהן כשנזכר אינו יכול להשלים לשם נדבה דחובה ונדבה אינם מאטרפין, אבל בערבית שגם תחילתה היא רק לשם רשות ונדבה יכול להשלימה לשם נדבה, ושיטת הראב"ד דדין ערבית כדין שאר התפילות, וביאר הגר"ח דזוהי מחלוקתם דהרמב"ם ס"ל דלערבית בעצמותה יש גדר של תפילת נדבה ולכך מאטרפת לכל תפילת נדבה, משא"כ הראב"ד ס"ל דגידרה כגדר תפילת חובה אלא דליכא חובה להתפלל אותה ולכך אינה מאטרפת לתפילת נדבה עיי"ש.

והנה הגר"ח בהמשך דבריו כתב להוכיח דעת הרי"ף בצרכות היא כדעת הראב"ד עיי"ש בדבריו. ולכאורה מדבריו ביומא יש להוכיח דעתו היא כדעת הרמב"ם, דאמרין התם (פ"ז ז') "אמר רב תפילת נעילה [למ"ד דקסירה בלילה] פוטר את של ערבית רב לטעמיה דאמר אלוותא יתירא היא וכיון דלכלי ליה תו לא צריך ומי אמר רב הכי והאמר רב הלכה כדברי האומר תפילת ערבית רשות

(ב) והנה אם כי דברי הגר"ח מובנים ומאירים מ"מ י"ל בזה דרך אחרת לפרש את הענין, דהנה הגר"ח נקט לאיכא ב' סוגי תפילות א. תפילת חובה, ב. תפילת רשות ונדבה. ולענ"ד ג' סוגי תפילות הן: א. חובה, ב. רשות, ג. נדבה.

ונקדים לזה סוגיא בצרכות (כ"א א') דאמרין התם "ואמר רב יהודה אמר שמואל התפלל ונכנס לביהכנ"ס ומלא ציבור שמתפללין אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור", ותמהו על הרמב"ם שהשמיט דין זה. ונראה דהרמב"ם ס"ל ליתא להאי דינא לדעת ר' יוחנן שם בסמוך דאמר ולוואי שיתפלל אדם כל היום משום דלדידיה יכול להתפלל תפילה רגילה ואריך רק להוסיף איזה דבר "להודיע שהיא נדבה ולא חובה" כלשון הרמב"ם (פ"א ה"ט), אבל ר' יהודה אמר שמואל דאמר אריך "לחדש" בה דבר פליג עליה וס"ל לזריך להוסיף ולחדש בכל ברכה וברכה, ווהיינו דהמעין כלשון הרמב"ם שם "וא"ל "אם ראה אדם להתפלל כל היום כולו הרשות בידו וכמו מקריב נדבות לפיכך אריך שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכות ואם חידש אפי' בצרכה אחת דיו" משמע לאיכא תרי גווני, האחת הוספה בכל ברכה שהיא נדבה ממש ועוד הוספה באחת מהן שהיא "להודיע שהיא נדבה ולא חובה" וכיון דאנן קיי"ל כר' יוחנן לא הביא הרמב"ם דין זה ויסוד מחלוקתם נראה שהוא דלר' יוחנן יכול להתפלל תפילה רגילה אלא שאריך

חוזר ומתפלל ור' יוחנן אמר ולוואי שיתפלל אדם כל היום כולו, והרמב"ם (פ"י מהלכות תפילה ה"ו) הביא דין זה בזה"ל "מי שנסתפק לו אם התפלל אם לא התפלל אינו חוזר ומתפלל אלא אם כן מתפלל תפלה זו על דעת שהיא נדבה שאם ראה יחיד להתפלל כל היום תפילת נדבה יתפלל" [אתא לאפוקי ציבור דאינם מוסיפים משום דאין ציבור מביאין נדבה] עכ"ל. ויעויין אור זרוע (הלכות ברכות סי' ז"ד) שהביא בשם ר"ח שכתב על דברי ר' יוחנן הללו וז"ל "וקיבלנו מרבנותינו שהיו חכמים דמוקמי לה להא דר' יוחנן בתפילת ערבית שהיא רשות אבל שחרית ומנחה אסור להתפלל פעמיים שנראה כמוסיף", עיי"ש אריכות דבריו, ולכאור' קשה לפרש את דבריו כפי פשוטם שהרי בגמ' מבואר דר' יוחנן קאי גם על תפילת שחרית עיי"ש, ובע"כ ז"ל דכוונתו היא שמותר להוסיף רק כעין תפילת ערבית שהיא רשות ולכן בתפילת ערבית יכול אף לכתחילה להתפלל פעמיים, ובשחרית מותר להוסיף רק אם מראה שזהו לשם רשות כמו תפילת ערבית, ועכ"פ נראה מוכח מדבריו דס"ל כשיטת הרמב"ם שתפילת ערבית היא בעצמותה רשות ונדבה ולכך מותר להתפלל אותה פעמיים כיון שתמיד היא לשם רשות, וכמו שמותר להרבות בתחינות ובקשות, דאילו לראב"ד נראה מסתבר דאף אמנם שלא חייבוהו להתפלל אותה מ"מ כיון שכשמתפלל אותה הוא מתפלל תפילה קבועה לא יוכל להתפללה ב' פעמים, ודו"ק.

להראות סימן שלא מתפלל אותה לשם חובה ובחידוש או סיבה כל דהו סגי, משא"כ לר"י אמר שמואל מותר לו להתפלל רק תפילה שהיא בעצמותה "תפילת נדבה" וזהו דוקא כשמוסיף בכל ברכה וברכה ודו"ק, והן הן דברי הר"ח הנ"ל שכתב בדברי ר' יוחנן נאמרו בתפילות הדומות לתפילת ערבית בגידון. [כתירוץ זה אמרתי מכבר ועכשיו מאלתי שכ"כ בנחלת דוד שם ושכן משמע בביאור הגר"א (סי' ק"ז עיי"ש)].

ולפי דרך זו יעלה לנו לדיכא ג' סוגי תפילות: א. חובה והיינו מה שמחוייב כל אדם להתפלל בכל יום, ב. רשות והיינו מה שיכול להתפלל כל היום לפי ר' יוחנן שהיא תפילה רגילה אף שמתפלל אותה שלא לשם חוב, ג. נדבה והיינו תפילה שבעצמותה שם נדבה אית לה וזהו כשמוסיף בכל ברכה וברכה וכשיטת ר"י אמר שמואל.

והנה ז"ל הרי"ף שם "אמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל פוסק אפילו באמצע ברכה, ומפרשי לה רבנן כגון שהתפלל תפלתו אדעתא דחובה ושכח שכבר התפלל ועמד להתפלל אדעתא דחובה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה שאם בא לגומרה נמלא כמי שמקריב שני תמידין בשחרית שהוא עובר משום כל תוסף ולפיכך פוסק ואפילו באמצע ברכה ובהא אפילו רבי יוחנן מודה" עכ"ל, ולפי דרכינו נראה דכל מה

שהזקק לפרש לזהו מחמת גזירה דרבנן שנראה כמקריב ב' תמידין היינו דוקא אליבא דר' יוחנן ללדידיה יכול להתפלל בתורת נדבה אף תפילה שגידרה כתפילת חובה וכל מה שכאן אסור לו לסיים זהו מגזירה דרבנן, אבל לר"י אמר שמואל א"כ לזה דכיון ללדידיה בתורת רשות אפשר להתפלל רק תפילה שהיא בעצמותה תפילת נדבה א"כ אינו יכול לסיים בתורת נדבה מאחר והתחיל בסוג תפילה אחר - תפילת חובה, ואין ב' התפילות מאטרפות. וזהו שסיים הרי"ף דבהא גס ר' יוחנן מודה לאילו לר"י א"כ פשוט שהדין כן והחידוש הוא שאף ר' יוחנן מודה בזה.

ואם כנים לנו בזה שוב נוכל ליישב את דעת הרמב"ם באופן אחר מהגר"ח, לאהו הלכא פסק כר' יוחנן וא"כ לדידיה מעיקה"ד גם בשחרית ומנחה היה יכול לסיים בשל נדבה והא לאינו ראוי לעשות כן היינו רק מגזירה דרבנן דנראה כמוסיף על התמידין, וכיון דבתפילת ערבית ליכא גזירה שפיר פסק הרמב"ם דיכול לסיים בשל נדבה. ובאמת אליבא דר"י אמר שמואל נראה דגם בערבית לא יוכל לסיים בשל נדבה ולא יהני לזה אף אם נאמר כהגר"ח דתפילת ערבית בעצמותה היא תפילת רשות משום דאף לאז זה נראה דמ"מ לא תחשב "תפילת נדבה" אלא רק כתפילת רשות דר' יוחנן, וא"כ שוב אינה מאטרפת עם "תפילת נדבה" ודו"ק היטב בכ"ז.

סימן יז

מורא מקדש בזמן הזה

"וירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים
וזה שער השמים" (כ"ח י"ז)

מתיירא אלא ממזיז על השבת אף מורא האמורה במקדש לא מן המקדש אלא מתיירא אלא ממזיז על המקדש, והיינו להמורא הוא מהקב"ה שמקום שכינתו שם, וכיון שכן שפיר אין חילוק בין זמן הבית לבין קודם לו ולאחריו [וע"ע פיה"מ לרמב"ם (שלהי זבחים)].

וזהו גם הביאור במה שאמרו בזבחות (ס"ב ב') "הרוקק בהר הבית בזה"ז כאילו וכו' שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים", והיינו לעולמי עד נשאר המקום מקום השכינה וכנ"ל.

ואת יסוד הדברים שזכירת המקום של מקום המקדש לא בטלה כבר יסד מרן הגרי"ז ז"ל בסוף ספרו על הרמב"ם, וביאר בזה את שיטת רבינו חיים כהן בתוספות במגילה (ט' א') שאפילו למ"ד קדושת ביהמ"ק בטלה מ"מ הזמנות אסורות והיינו משום דזכירת המקום קיימת ואיסור הזמנות הוא משום "לא תוכל לזבוח וכו' כי אם במקום אשר יבחר ד'", והרי יש מקום אחר נבחר לזה, וכע"ז כתב במנח"ח (מאה רנ"ה).

ונוכל לסמוך את דברינו בדברי המדרש כאן (פרשה ס"ט) וז"ל "מלמד שהראה לו הקב"ה ליעקב בית המקדש בנוי וחרב ובנוי

בספר פנים יפות כאן ביאר דסיבת המורא של יעקב היתה מכיון שהיה זה מקום המקדש ובמקום המקדש יש דין מורא כדכתיב ומקדשי תיראו, ויעויין שו"ת חתם סופר (יו"ד רל"ג) שג"כ רמז לזה והוסיף דלפי"ז מוכח מכאן דחובת מורא מקום המקדש היתה קיימת גם קודם שנתקדש ע"י דוד ושלמה בקדושת ביהמ"ק, וא"כ ה"ה לאחר חורבנו לשיטת הראב"ד (ספ"ו מהלכות בית הבחירה) שטלה הקדושה מ"מ דין מורא במקומו עומד.

ובאמת יעויין ברמב"ם (פ"ז מהלכות בית הבחירה ה"ז) שכתב "אע"פ שזית המקדש חרב היום בעוונותינו חייב אדם במוראו כשם שהיה בבנינו וכו' שנא' את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם אע"פ שחרב בקדושתו עומד" עכ"ל, וכאן לא השיג הראב"ד והיינו משום דגם הוא מודה לזה וכדברינו, והנה מדמודה בזה הראב"ד וכן מדאלטריך הרמב"ם לפסוק מיוחד [והוא מיזמות ו' ב'] ולא סגי ליה בהלכה הכללית שלא בטלה הקדושה, בע"כ מוכח דזוהי הלכה נפרדת. וביאור גדרי הלכה זו נראה דדין מורא תלוי במקום השראת השכינה ולא בקדושת הבית וכמו שאמרו ביזמות (סס) "מה שבת לא מן השבת אלא

מאן דפליג עיי"ש, ויעויין בטו"א (מגילה ט'
א') שהבין שנחלקו אי קדושת המקדש קיימת
גם בזמן הזה, וזוהי סתירה לדברינו דהא
התם מדין מורא אחינן עלה, ואעפ"כ שרינן
לאחר החורבן וכעין מה שכתבנו כתב
באריכות בספר ארלות החיים (סי' ה' באר
יהודה סק"ד, עיי"ש היטב).

אולם באמת מסתבר דסברת הני תנאי היא
אחרת דשאני התם לכל האיסור הוא
דוקא כשרואה את המקדש ולכן ודאי בזמן
הזה שנחרב הבית כו"ע מודו דאינו רואהו
ובאמת הרמב"ם שפסק שאסור להפנות אף
במקום שאינו רואהו, פסק גם דאיכא איסור
גם בזמן הזה וא"כ ל"ק כלל על דברינו.

ובהכרח הכי הוא, חדא מלד קושיותיו של
הטו"א שם עיי"ש, וביותר
דהרמב"ם הלל סובר דקדושת המקדש
קיימת גם לאחר שחרב ואעפ"כ פסק את
האיסור להקל ראשו דוקא בזמן המקדש
ובע"כ כדברינו דאין העניינים תלויים זב"ז
ודו"ק. ובקריית ספר (פ"ז מהל' בית
הבחירה) כתב שדין זה הוא רק כיון שקידשה
לעתיד לבא ורק לכן נוהג מורא מקדש
בזה"ז יעוי"ש וזה דלא כדברי הטו"א.

ושו"ד מש"כ רבינו המשך חכמה (פרשת
שמות ד"ה והנה ביארנו) וז"ל
"כשהשגחה הוא בהעלם כמו בזמן הגלות
הזה הארוך אז הקדושה על מקום המקדש
בהעלם ועומד אחר כותלינו, לכן אסור
להקריב על מקום מקדש שגגלות אין
נראית קדושה על המקדש אבל להקריב
בזמנות ג"כ אסור שבהעלם עוד הקדושה

[רצ"ל בית שליטין], ויירא ויאמר מה נורא
המקום הזה" זה בנוי, כמד"א נורא אלקים
ממקדשיך, ואין זה" הרי חרב כמד"א על זה
היה דוה ליבנו על אלה חשכו עינינו, "כי אם
בית אלקים" בנוי ומשוכלל לעתיד לבוא
כמד"א "כי חזק בריחי שעריך". וכתב
בפירוש מהרז"ו "דוה לבנו וגו' על הר ליון
ששם הרי שאף בחורבנו מקודש וכו'" עכ"ל,
וכוונתו דהראהו הקב"ה שאף בחורבנו קדוש
הוא, ואפ"ל שגלגל בלשון "זה" השראת
השכינה וכמו שאמרו עה"פ הנה "זה" עומד
אחר כותלינו שזה כותל המערבי שלא זזה
ממנו שכינה גם בזה"ז וסמכו זה לקרא ד"זה"
קלי ואנוהו, [וכן מלאתי מוצא בשם ספר
הכוונות להאר"י בתיקון חלות שהאריך
בעניין על "זה" היה דוה לבנו [וכ"ה]
בריקאנטי פרשת בשלח עה"פ זה קלי ואנוהו]
וא"כ זה מתאים לדברינו שהדבר תלוי
בהשראת השכינה.

[ומה שאמרו חז"ל "אברהם קראו הר ויעקב
קראו בית" אין הכוונה שגלגל שקראו
בית לכן נהג בזה מורא מקדש אלא דלשון
בית הכוונה כמ"ש התרגום "אחר דרעוא ביה
מן קדם ד'" והיינו מקום קביעות לשכינה].
וע"ד רחות י"ל שזוהי הכוונה במ"ש "אין זה
כי אם בית אלוקים וזה שער השמים" דהיינו
שאין זה בית אלקים בלבד שיהי' תלוי בזנין
אלא העיקר שזהו שער השמים].

והנה בזכרות (ס"א ב') נחלקו התנאים
באיסור שלא להקל ראש מן הצופים
ולפנים, וכן באיסור שלא יפנה אדם כנגד
מזרח דאיכא מ"ד שלא אמרו אלא ברואה
ובזמן שהמקדש קיים והשכינה שורה ואיכא

שער השמים, וכן הנה אלקינו "זה" קוינו לו ויושיענו "זה" ה' קוינו לו, וכן הנה "זה" עומד אחר כתליו זה כותל מערבי שלא זהה שכינה משם, ושם ביאר הפסוק זה אלי ואנוהו והכל מתאים למש"כ. וע"ע במבואר בטעמי המלוות להריקנטי (מלכה קנ"ג) מש"כ במורא מקדש ועי' בסנהדרין (מא). כל המקדש לבנה מקבל פני שכינה שנאמר החודש הזה ונאמר זה כלי ואנוהו וכו'.

קיימת, ולפ"ז מבואר מאוד מה שאמר הסי"ת לשלמה הקדשתי את הבית הזה וכו' שמי שם עד עולם שבזמן הגלות ג"כ קדוש אמנם רק בהתגלות וכו' "עכ"ל, ונמלאו דברינו מכוונים.

ועכשיו מלאתי בריקנטי (פרשת בשלח) שכו' וז"ל "זה" רמז ללדיק [יסוד עולם] והסימן אין "זה" כי אם בית אלקים ו"זה"

סימן יח

מקרא שכתבו תרגום וכתבו מקרא

ויקרא לו לבן יגר שהדותא ויעקב קרא לו גלעד (ו"א מ"ו)

שאמרו שם "כשנגלה הקב"ה ליתן תורה לישראל לא כלשון אחד אמר להם אלא בד' לשונות, שנאמר ויאמר ה' מסיני בא זה לשון עברי, וזרח משעיר כמו זה לשון רומי, והופיע מהר פארן זה לשון ערבי, ואתא מרבבות קודש זה לשון ארמיי, אך נראה דהכא כשאמרו "תרגום" לא לזה המכוון, חדא דהא חזינו ללא אשכחן בגמ' (מגילה ט' א' שבת קט"ו ב') תרגום וקראו מקרא] בתורה אלא 'יגר שהדותא' בלבד וכן מלינו (סנהדרין ר"פ חלק) "האומר אין תורה מן השמים אפילו כפר בתרגום שהוא יגר שהדותא".

ועוד לפני דבריו דתיבת "ואתא" לשון תרגום היא, א"כ גם התיבות "וכימין דבאך" [עיי"ש ברבינו בחיי באורן], "ערשו ערש ברזל", "זבדני אלקים", "חרטומי מזרים", "כפנת פענח",

במדר"ר אמר ר' שמואל ב"ג אל יהא לשון סורסי זה קל בעיניך וכו' מצינו שהקב"ה חולק לו כבוד בתורה שנאמר יגר שהדותא.

(א) הנה במסכת סופרים (פ"א ה"י) אמרו "כל התורה כולה עברית היא אלא שיש בה דברים של תרגום, עברית שכתבו תרגום ותרגום שכתבו עברית אל יקרא בו ואיזהו תרגום יגר שהדותא וחביריו, ויש אומרים לא דיברו אלא על יגר שהדותא, וגל עד, שהם שתי לשונות של עברית ותרגום שלא יהפכס", עכ"ל ע"פ גירסת הגר"א ז"ל.

ופירש בהגהות יעב"ץ דהא דקאמר כגון יגר שהדותא וחביריו היינו "ואתא מרבבות קודש" (דברים ל"ג) והנה אף אמנם שמדברי הספרי (ר"פ וזאת הברכה) מבואר כדבריו, שתיבה זו יסודה בארמית

לא יקרא בו משום דדברים שכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ.

ויסוד לדברינו בדברי התוס' בשבת (קט"ו א') דאמרינן התם בגמ' "היו וכתובין כתבי הקודש תרגום או בכל לשון, רב הונא אמר אין מזילין אותן מפני הדליקה וכו' דהא לא ניתנו לקרות בהן", וכתבו התוס' (ד"ה לא) "פירש הרב פור"ת דהיינו טעמא כיון דלא ניתנו ליכתב [ר"ל כלשון זה] אסור לקרות בהן משום דדברים שכתב אי אתה רשאי לאומרם ע"פ ע"כ, ומבואר דכל שנכתב שלא כלשון שצריך ליכתב אסור לקרותו מטעם דברים שכתב וכו' וא"כ ה"ה הכא תרגום שכתבו עברית יאסר לקרותו כך מה"ט ודו"ק.

איברא דזוהי שיטת הרב פור"ת, דאילו התוס' שם נחלקו עליו "דאין זה אי אתה רשאי לאומרו בעל פה כיון שאינו אומרו כלשון הקודש אלא באותו לשון שהן כתובין דהא שרי למימר בע"פ תרגום כדמתרגם רב יוסף", ולדבריהם בפשטות גם תרגום שכתבו עברית אין איסור לקוראו כך וא"ס דברינו וע"ע בזה אריכות עומה בספר חקרי לב (או"ח סי' קל"ה לשו"ע סי' נ"ז) וגם יש לי בזה עוד דברים ואכמ"ל.

ב הנה הוצאו לעיל דברי הגמ' במגילה דמקרא שכתבו תרגום פסול משום שינוי לשון, ואמרו שם שהיינו ביגר שהדוּתא, ויל"ע דתיפול"ל דאם יהפוך ויכתוב דלבן קראו גלעד או שיעקב קראו יגר שהדוּתא הו"ל שקר.

ורבים כאלו ייחשבו כלשון ארמי כיון דיסודם מארמית, ובסוגיא לשבת (סס) חזינו להדיא לא כן דמקשה בגמ' למאי דקיי"ל דס"ת שאין בו פ"ה אותיות אין מזילין אותן מפני הדליקה, למאי הלכתא נאמרה ההלכה שתרגום שכתורה אין מזילין אותן מפני הדליקה תיפול"ל דאין ביגר שהדוּתא פ"ה אותיות, והשתא אם נמנה את כל התיבות הללו ודומיהם יעלו בדינו יותר מפ"ה אותיות.

ובע"כ מוכח דכש'אמרו "תרגום" לא כיונו לתיבות שרק שורשם הוא מארמית ואילו בתורה נכתבו סתם אלא דוקא להני שנכתבו בתורה בתורת תרגום כמו יגר שהדוּתא, שכל מה שלבן אמרו הוא בגלל שינוי הלשון שבינו לבין גל עד, וכיון שכן עדיין נ"ע מה הם "חזיריו" המוזכרים במסכת סופרים.

ואולי נאמר דשאני ו"אתא" דקודם לזה נכתב "בא", וא"כ הוא נכתב לשם שינוי, אך עי' חגיגה (ט"ז א') שדרשו אותו כלשון עברי, "אתא אות הוא ברבבה שלו", ועי' גם במלבי"ם שם שפירשו בלה"ק.

ולולא דברי המפרשים היה נראה לפרש כוונה אחרת בדברי המסכת סופרים, דהנה הריעב"ץ ז"ל הבין מדק'אמר "אל יקרא בו", שהכוונה היא לקריאת התורה וזה הזקיקו לחפש לשון ארמי בתורה, ואכן הפשטות היא כדבריו, אך אפשר"ל שבאמת המכוון הוא כלשון תרגום שכל כתבי הקודש וכגון ארמית שדניאלן, ומ"מ

וממילא התרגום של זה חלוק משל זה וכ"מ באלשיך הק' ובמלבי"ם ז"ל.

אמנם מאוד ז"ע, דהתם מבואר דלרש"ג תרגום שכתבו מקרא פסול ואיך שייד דבר זה אטו לשון הקודש גריעא מיוונית דס"ל דיכול לכתוב בה אפילו תורה ולע"ג, וסו"מ בחק"ל הנ"ל בתו"ד שעמד בזה, וז"ל [בקיור] אך לא ידעתי לשון ארמית של תרגום שיש בס"ת כגון יגר שהדו"ת או ונשמע פתגם המלך (במגילה) אם ניתן ליכתב יוונית או דלמא כיון שבלשון הקודש נפסל כ"ף יוונית ע"כ.

ויעיין בפירוש כסא רחמים על מסכת סופרים הנ"ל שביאר באמת שזהו טעם הסוברים שם שלא אמרו אלא ביגר שהדו"ת וגלעד, אכן ז"ע ליסב סוגיה דמגילה.

עוד יש להעיר לרבנן דס"ל התם במגילה דהתורה כסירה בכל לשון ולרש"ג דס"ל דכסירה עכ"פ ביוונית בגלל חשיבותה איך יתרגם שהדו"ת ואת גל עד והלא יעלה התרגום של שניהם לדבר אחד בלא חילוק, וכפי הנראה ז"ל דאיכא חילוק ביניהם לא רק בלשון אלא גם במשמעות

וישלה

סימן יט

גיד הנשה בנבילות וטריפות ואם חשוב בשר

"על בן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה" (ל"ב ל"ג)

שהוא אסור ה"ז פטור מפני שאלו אינן ראויין לאכילה ואין מטטרפין עם הבשר לכזית, עכ"ל. והיינו דאין לגידין שם בשר וכמו שהביא המגיד משנה מהגמ' בחולין (ק"ז ב') דהעלמות והגידין מטמאין טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבילות והיינו משום דאף שראוין לאכילה ע"י הדחק ולכך מטמאין טומאת אוכלין מ"מ שם בשר לית להו ואינם מטמאין טומאת נבילות, [וע"ע פסחים (מ"ז ב') ורמב"ם (פ"ט ה"ז) דג"כ אכיל בדרכו ז].

(א) הרמב"ם (פ"ח מהלכות מאכ"א ה"ה) כתב וז"ל "האוכל גיד הנשה מבהמה וחיה הטמאים פטור לפי שאינו נוהג בטמאה אלא בבהמה שכולה מותרת ואינו כאוכל משאר גופה שאין הגידים מכלל הבשר כמו שביארנו" עכ"ל, ומש"כ "כמו שביארנו", יעויין במ"מ שפירש דכוונתו למש"כ לעיל (פ"ד הי"ח), "האוכל מנבלה וטריפה או מבהמה וחיה הטמאים מן העור ומן העלמות ומן הגידים ומן הקרנים ומן הטלפים ומן האפורנים של עוף וכו' אע"פ

בגידין בנו"ט דלדידיה הגידין הם חלק מהבהמה ונכללו בהיתר זה אלא למ"ד אין בגידין בנו"ט ואינו אלא עץ בעלמא ואינם בכלל היתר הנבילה מאי איכא למימר, ומשנינן דאה"נ להאי מ"ד גיה"נ אסור בהנאה ע"ש, הרי עכ"פ מפורש דהמחלוקת אי יס בגידין בנו"ט נשנית גם בגידין של בהמות טהורות.

והנראה בזה להנה בשאלה זו אי יס בגידין בנו"ט מצינו בגמ' בחולין ב' מחלוקות האחת לגבי גיד שנתערב האם אוסר את כל התערובת בנו"ט, דתנא דמתניתין (ל"ו ב') סבר דיש בגידין בנו"ט ואוסר את הכל ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא (ל"ט ב') סובר דאין בגידין בנו"ט ואינו אוסר עד ששים. והשניה (ק"א א') לגבי האוכל גיה"נ של נבילה אי חייב גם משום נבילה או רק משום גיד דת"ק ס"ל דאין בגידין בנו"ט ואינו חייב אלא משום גיד ור"מ ס"ל דיש בגידין בנו"ט וחייב שמים, ואפ"ל דג' מחלוקות בדבר דר"מ סבר דהגיד דינו ממנ כשאר הבשר ולכך חייב גם משום נבילה ות"ק ידיה ס"ל דהגיד הוא כעץ בעלמא, וכמו שאמרו בחולין ל"ב ב', ואינו חייב עליו כלל, ור' ישמעאל בנו של ריב"ז ס"ל דאמנם הגידין ראויין לאכילה ע"י הדחק אלא שאין בהם נו"ט גמור ואין להם חשיבות של בשר ולכך לא חשיבי בשר בחלב ואינו עובר באכילתם על איסור נבילה דכתיב ביה "מבשרם" לא תאכלו וכותיה פסק הרמב"ם.

וביזן שכן נתיישבו הני קושיות דמשה"ק מהא דלת"ק דר"מ בגיה"נ דנבילה חייב

והנה הרמב"ם שם (פ"ח ה"ו) המשיך וכתב "האוכל גיד הנשה של נבלה או של טריפה או של עולה חייב שתיים מתוך שנכלל באיסור שאר גופה שהיה מותר נכלל גם הגיד ונוסף עליו איסור אחר" עכ"ל, ור"ל דלכך חייב איסור עולה באיסור גיד ולא אמרינן אחצע"א משום דזהו איסור כולל, והביא הכס"מ מתשובות הרשב"א שתמה דזהו סותר לפסקו הנ"ל דכיון דפסק דאין בגידין בנו"ט איך חייבו משום עולה הא אין לגיד שם בשר, וידוע תירוצו השעה"מ (פ"ח מהלכות ממאכ"ס) והכו"פ (סימן ס"ה) דדוקא גבי בהמה טמאה ס"ל לרמב"ם דאין לגידין שם בשר אבל בבהמה טהורה כיון דחזינן דאסרה התורה את הגיד אמרינן דהחשיבתו לבשר, ודאל"כ לא היתה מחייבת עליו דהלל אין לזה חשיבות אכילה] ושוב חייב גם על שאר האיסורים שבו כאיסור עולה ונבילה וטריפה, ווממש"כ בפ"ד הי"ח לריד לתרץ דהתם חייבי בשאר גידין חוץ מגיה"נ דלא אחצביה רחמנא לבשר].

אכן אכתי ל"ב דלכאורה איכא ב' סוגיות הנוגדות חילוק זה, א. בחולין (ק"א א') דמבואר התם דלרבנן דר"מ דסברי אין בגידין בנו"ט האוכל גיה"נ של נבילה פטור משום נבילה ואף דמיירי בבהמה טהורה, ב. בפסחים (כ"ב א') דהתם מקשינן אר' אבהו דס"ל דכל מקום שנאמר לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור"נ במשמע, והק' הגמ' מגיה"נ דכתיב ביה לא יאכלו ואעפ"כ מותר בהנאה, ומשנינן דסבר ר' אבהו דכשהותרה נבילה בהנאה היא וחלצה וגידה הותרו, ומקשינן דהא תינח למ"ד יס

העוף כשנשחט, וכתב ע"ז היראים "למדנו שאסור ליתן ביצים גמורות הנמנאות במעים בחלב ויש לדחות ראייה דעדות דהא לא דמי להא דאסרי לה ב"ה בנבילה לאו משום דבשר הוא דאפילו אין עליו תורת בשר מיתסר בנבילה דכתיב לא תאכל כל נבילה כל הנאכל בנבילה נאסר משא"כ לענין בשר בחלב בשר בעינן וכיון שנגמרו הביצים נפקי מתורת בשר" עכ"ל, ומבואר דשייך להחשיב דבר כחלק מהבהמה ואף דאינו בשר.

ועוד נראה להוכיח כן דהנה אמרינן בביצה (ז' א') "ת"ר האוכל מנבלת עוף טהור מן השלל של ביצים מן העלמות ומן הגידין וכו' טהור" ופירש"י "קסבר אין בגידין בנותן טעם", אכן בספר חידושי המאירי שם כתב "ונראה לי אפילו למ"ד יש בגידין בנותן טעם לאו עיקר בשר הוא שלא כדברי רש"י ז"ל", וזהו להדיא כחילוק זה ברם בספרו בית הבחירה שם כתב בזה דברים הפוכים ע"פ.

(ב) ובספר כלי חמדה בפרשה זו כתב ליישב בדופן אחר את קושיית הרשב"א בסתירת פסקי הרמב"ם דהנה הרמב"ם (פ"ג מהלכות מאכ"א ה"ו) כתב וז"ל "אע"פ שחלב בהמה טמאה וביצי עוף טמא אסורין מן התורה אין לוקין עליהם שנאמר מבשרם לא תאכלו על הבשר הוא לוקה ואינו לוקה על ביצה ועל החלב", ומבואר דבאסור טמאה יש דין בשר, ומאידך יעויין ב"ח בקונטרס אחרון (יו"ד סימן פ"ז) שכתב דחלב נבילה אסור מה"ת ומבואר דנקט דהתם אין דין בשר וכיון שכן א"ש דדוקא לגבי נבילות וטריפות לזיכא דין בשר תהני הסברא דאחשביה דשם בעינן

אחת ואף לאיירי בבהמה טהורה מיושב בפשיטות דדוקא איהו דס"ל דהגיד הוא כעץ בעלמא לא נחית לסברת השעה"מ, משא"כ הרמב"ם דאזיל בשיטת ר"י בריב"ז דלדידיה אית לגיד שם אוכל ורק חשיבות של בשר לית ליה שפיר מאי סבר בסברת השעה"מ שבמקום שחייבה עליו התורה כמו בגיה"נ ונתנה לו חשיבות דינו כשאר כל בשר חייבים עליו גם מחמת שאר איסורים, וגם מסוגיא דפסחים א"ש דכוונת הא"י סוגיא היתה לפלוגתא דר"מ ות"ק ידיה ולכך תלתא את היתר גיה"נ בהנאה בפלוגתא זו ובאמת הרמב"ם לשיטתו אף שפסק (פ"ח הט"ו) לדר' אבהו ופסק כאמור דאין בגידין בנו"ט בכ"ז פסק (שם הי"ד) דגיה"נ מותר בהנאה דלדידיה אין העניינים תלויים בז"ז ומאינן למימר דבכל התורה אין בגידין בנו"ט ובכ"ז כאן שאסרתו תורה חשיב כבשר וכמשנ"ת.

וסמך לדברינו אלו דשייך לחלק ולומר דחשיב אוכל אך לא בשר יש להביא מדברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח (פ"י ה"י) שכתב וז"ל "גידין הרכין סופן להקשות אע"פ שהן ראויין לאכילה עתה ונאכלין בפסח אין נמנין עליהן", וביאר בחידושי הגר"ח דהרמב"ם לשיטתו הנ"ל דהגידין חשיבי אוכל אך אין להם חשיבות בשר ולכך לגבי מותר אכילה אמרינן דסו"ס הן חלק מהקרבן ומאנה לאוכלן משא"כ לענין מינוי דהתם כתיב ואכלו את הבשר הם אינן בכלל.

עוד נראה להביא לזה סמך ברור מדברי היראים במצות בשר בחלב דהנה במסכת עדיות (פ"ה מ"א) אסרי ב"ה באכילה את ביצת הנבילה שנמנאה במעי

רק שיהיה דבר הנאכל ומחמת לאחשביה חשיב דבר הנאכל אבל לגבי טמאה דיך דין בשר לא יהני הא לאחשביה רחמנא הואיל וסו"ס אי"ז בשר.

והנה לפי"ד יא"ל דלענין בשר בחלב לאיכא דין בשר גיה"נ אינו כבשר והנה בספר שערי דורא (ח"ב דף מ"ד ב') דן בעצמות שיש בהן לחלוחית שנתבשלו בחלב מה דינס, וכן מהו דין עצם נבילה או טריפה שנתבשלה בתבשיל ומסיק דאסור עד ששים והוסיף "ואין ראייה ממה דאמרין במסכת חולין שאין מלקות על אכילת עצמות דהיינו דוקא לענין מלקות אבל איסור איכא וראיה מגידין שאם אוכלו עובר בלאו ואין לוקין וכוונתו בודאי לגידין של נו"ט"ן עכ"ל, ולפי"ד הכל"ח אפ"ל דעצמות שיש בהן לחלוחית דין

כגידין שנחשבים אוכל ע"י הדחק אך אינן נחשבין בשר ושזב ליכא ראייה מהא דגידין של נו"ט אסיורי דגם הני עצמות יאסרו כשנפלו לחלב דאפ"ל דכיון דבב"ח צעינן שם בשר ולהם ליכא שם בשר לא יהיה עליהם איסור כלל ויל"ע בזה. ומיהו יעויין בקרית ספר למבי"ט ז"ל שכתב להדיא דלא בב"ח אלא דגם נבילה יש דין בשר והאוכל גידין שלה פטור וראיהו באתמא מבאר את דברי הרמב"ם לגבי היתר הנאה בגיה"נ כדרכינו הנ"ל עיין בדבריו בפרק ח' ויע"ע בפסחים (מ"ז ב') ובמכות (כ"א ב') לענין בב"ח בגיה"נ ובשיח יאחק שם דימאו לאוכל גיה"נ של נבילה לפי הרמב"ם ולכל"ח יש לחלק. ווע"ע אריכות בזה בגדר גיד אי חשיב בשר ואוכל בשו"ת משנת רבי אהרן (יו"ד סי' ט"ו), שזכיתי לערכו בס"ד.

סימן כ

גיד הנשה קודם מתן תורה

ישראל את יעקב אביהם ויא"כ חזינו דנקראו בני ישראל אף קודם מתן תורה, לאחר מעשה [תירוצ] הוא דלאחר מתן תורה קראתם התורה בני ישראל אבל קודם לכן נקראו בני יעקב ע"כ. וואף דבעוד פסוקים קראתם התורה בני ישראל כמו בירידתם למצרים ועוד, מ"מ דיוק חכמים היה שבאותו פסוק שנאמר ע"כ לא יאכלו בני ישראל נאמר כי נגע בכך ירך יעקב ולכך הקשה להם רבא דוקא מפסוק זה שגם שם נאמר וישאו בני ישראל את יעקב אביהם כ"כ בחתם סופר ותפארת יעקב.

(א) בחולין (ק' ב') "גיד הנשה" נהג בטמאה ואינו נהג בטמאה רבי יהודה אומר אף בטמאה, אמר ר' יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן וואז ודאי לא נתמעטה טמאה, אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו" ע"כ. ובגמ' שם (ק"א ב') "תניא אמרו לר' יהודה וכי נאמר על כן לא יאכלו בני יעקב והלא לא נאמר אלא בני ישראל ולא נקראו בני ישראל עד סיני אלא בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו לידע מאיזה טעם נאסר להם, מתיב רבא וישאו בני

אין אנו מלין מפני שארע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה לונו ע"י מרע"ה שנימול כמו שכל אברהם אבינו, וכן גיד הנשה אין אנו הולכים אחר איסור יעקב, אלא מאות משה רבינו ע"ה הלל תראה מה שאמרו (מכות כ"ג א') תרי"ג מאות נאמרו לו למשה בסיני" עכ"ל.

והיינו דבאמת גם רבנן מודו דגיה"נ נאסר כבר מזמן יעקב אלא שהם השיבו לר' יהודה דלע"ג דכבר נאמר ליעקב מ"מ חיובינו אנו הוא רק משעת מתן תורה משום שאז מרע"ה הודיענו וליינו אותו ולכך לדין ניתנה תורה ונתחדשה הלכה שאינו נוהג בטמאים, וטעם הדבר יעויין בהרחבה בספר משך חכמה (פרשת וזאת הזכרה עה"פ תורה קור לנו משה) שדברי הרמב"ם הללו בנויים על מש"כ ביד החזקה (פ"ח מהלכות יסוה"ת) בארוכה שנבואת משה גדולה משאר הנבואות ע"פ.

ורבי יהודה סבר דגיד הנשה לדין הוא כמו ז' מאות לדידהו דבהון גדר אחר איכא, וכמו שעמד האו"ש [וכן שם במשך חכמה] במש"כ הרמב"ם (פ"ח מהלכות מלכים הי"א) שחסידי אומות העולם הם המקיימים שבע מאות "מפני שצויה בהם הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו", דמוכח שהחיוב עיקרו הוא מנביאיהם [נח וכו'] אלא שצריכים לקיים בגלל שמאמינים בתורת משה שהודיעם שמצווין הם בזה וה"ה הכא בגיד הנשה לדין.

והנה הגר"י פרלא ז"ל (ח"א דף קע"ט ב') הביא סייעתא לשיטת הרמב"ם

ומבואר מכ"ז דלרבי יהודה הא דכתיב בני ישראל היינו זרע יעקב ולרבנן היינו עם ישראל דוקא, ולפ"ז פירשתי בדרך אחרות את סוגית הגמ' בריש פרק גיד הנשה (ס' ז' ב') דאמרינן התם "אמר רב הונא גיד הנשה של עולה חולצו לתפוח לאסור להקטירו אמר רב חסדא מרי דיכי מי כתיב על כן לא יאכל המזבח על כן לא יאכלו בני ישראל כתיב, ורב הונא ממסקנה ישראל מן המותר לישראל", והדברים מתמיהים וכי לא ידע רב חסדא את דין ממסקנה ישראל שאין מקריבין אלא דבר המותר לישראל.

אמנם להנ"ל הוא מיושב דהא שם (פ"ט ב') קאמר בגמ' דתנא דמתניתין דגיה"נ ס"ל דיך בגידין בנותן טעם וזהו הלל רבי יהודה כמבואר בחולין (ק' ב') ובפסחים (כ"ב א') ולר' יהודה הלל הפירוש של בני ישראל הוא זרע יעקב וא"כ שפיר סבר רב חסדא דלא שייך הכא דין ממסקנה ישראל דדוקא דבר שנאסר לישראל מאד קדושתם נאסר גם לגבוה אך דבר שנאסר לכל בני יעקב ואף לנכרים ליכא ביה לדין ממסקנה ישראל ושרי לגבוה ודו"ק.

ב יעויין בפיה"מ לרמב"ם שם שפירש פירוש מחודש בדברי רבנן וז"ל "ואם לבד על העיקר הגדול הנפלא במשנה הזאת ובשיטת חכמים] שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצוות הקב"ה על ידי משה רבינו ע"ה, לאו שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו כגון זה שאין אנו אוכלים אבר מן החי מפני שהקב"ה אסרו לנו אלא לפי שמרע"ה אסר עלינו בסיני במה שצויה בסיני שיתקיים איסור אבר מן החי וכמו כן

המאזות ועדיין לא ניתנה התורה ואין לנו ללמוד ממנהג הנביאים אלא כגון דניאל וכיוצא בו מפני שנהגו כהלכה למשה מסיני אחרי שניתנה התורה" עכ"ל, והיינו דאנו מקיימים את החיוב מחמת האיווי במעמד הר סיני ואין לנו להביא ראיה ממה שקיימו קודם לכן וכהרמב"ם.

ולנאמר לעיל אפשר להטעים את הדבר דהאי סוגיא דיומא דשיטת ר' יוסי

בר חנינא אזלא דאמר דברכות (כ"ו ב') דתפלות אבות תקנום ואסמכוהו רבנן אקרבנות וביאר בזה הרמב"ם (עי' פ"א מהלכות תפילה ופ"ט מהלכות מלכים ובבב"מ) שאמנם האבות התפללו אך אנו מצווים ע"ז מתקנ"ח שתיקנו כנגד הקרבנות ולכך גם כאן אין להוכיח מתפילת האבות כיון שהיתה מחיוב אחר ואזיל ריב"ח לשיטתו הנ"ל שהחיוב שנאמר לאבות לא נאמר על לאחר מתן תורה ודו"ק.

(ג) והנה בפסחים (כ"ב א') מקשה בגמ' לר' אבהו דס"ל דכל מקום שאמרה תורה לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור"נ במשמע מגיד הנשה שנאמר בו לא יאכל ואעפ"כ שרי בהנאה ומתרץ דכשהותרה נבילה [בהנאה כדכתיב לגר אשר בשעריך תתננה וכו'] הותר נמי גידה, ומקשה דהניחא למ"ד יס בגידין בנו"ט דשפיר חשיב הגיד כחלק מהנבילה וניתר ביחד עימה אלא למ"ד אין בגידין בנו"ט ואינו אלא עץ בעלמא מאי איכא למימר הא הוא לא ניתר בהיתר דידה, ומתרץ דה"נ למ"ד אין בגידין בנו"ט גיה"נ אסור בהנאה, ותמא הראשונים על הרמב"ם שפסק דאין בגידין

ממדרג לקח טוב פסיקתא זוטרתא פרשה זו דאמר התם "ר' יוסי בר חנינא מאי דכתיב וטבוח טבח והכן פרע וטול להם גיד הנשה שכך נהגו קודם מתן תורה וכשבא משה רבינו ע"ה אסרו במקומו וכו' אבל מהר סיני אינו נאסר שכל מלוא שאינה נשנית בסיני אין ב"נ מוזהרים עליה", ולפי הרמב"ם זוהי אכן שיטת רבנן שאע"פ שנהגו גם קודם מ"ת מ"מ אנו מוזהרין עליה רק ממתן תורה.

ואפ"ל דאזיל בזה ר' יוסי בר חנינא לשיטתו בתרי דוכתי, (א) בסנהדרין (נ"ט א') "אמר ר' יוסי בר חנינא כל מלוא שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה, לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח, ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה", ונתקשה ביד רמ"ה טובא מאי אתא לאשמועינן בהא דכלל לכלל זה וכי בלא"ה לא הוה ידענא דלר"י לא נאסר הגיד אלא לבני ישראל הא להדיא כתיב בקרא ע"כ לא יאכלו בני ישראל וועי' תוס' פסחים כ"ב א' וע"ש בדבריו ולהנ"ל הוא מיושב שפיר דריב"ח לשיטתו דמחלוקת ר"י ורבנן הוא דר"י ס"ל דמעיקרא נאסר לזרע יעקב ואיסור זה קיים גם היום ורבנן ס"ל דבסיני נלטו בה מחדש ואת זה נתכוין לכלול בכלל זה ולומר דגיד הנשה הוא דבר שנאמר לבני נח ולא נשנה בסיני והיינו דלא נלטו בו מחדש ודו"ק. (ב) בספר כפתור ופרח (פרק ה') הביא מקור לדברי הרמב"ם מסוגיא דיומא (כ"ח ב') דאמרינן התם "אמר רב ספרא כלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי [ר"ל] אחר חלות אמר רב יוסף אנו מאברהם ניקום ונגמר ופיר"ח "כלומר אברהם קיים

[משמע איסור הנאה] מנא לן למישרי לגוי דהיקשא לזר [שממנו נלמד היתר הנאה לישראל] לא נאמר לגוי וא"כ לפי ר"א יאסר אצמה"ח לגוי בהנאה [ובע"כ מוכח דלא תאכלו שנאמר לגוי כולל מלכתחלה רק אכילה] ע"כ. וא"כ ה"ה הכא בגיה"נ כיון דלרמב"ם הציווי עליו נאמר ליעקב אלא שלאחר מ"ת הוא נמסר [כפי שהוא] לישראל ע"י מרע"ה א"כ אינו כולל איסור"נ ודוקא מאבר מה"ח הקשחה הגמ' כיון שהוא נשנה בסיני ומסוגיא דפסחים כל"ע.

[ומייהו עדיין צריך בירור דלגבי גיד הנשה בטמאים אמרינן שאע"פ שצני יעקב הוזהרו גם על הטמאים מ"מ ניתנה תורה ונתחדשה הלכה שאינו נוהג בטמאים כשיטת רבנן לפי הרמב"ם, וא"כ מדוע הכא לא אמרינן לחומרא שאע"פ שצני יעקב נאסר רק באכילה מ"מ כשניתנה תורה נתחדשה הלכה שצכלל לא תאכלו איכא נמי איסור הנאה, ויש לדון ולחלק בזה ועדיין א"צ].

(ד) הגה הרמב"ם שם כתב את יסודו על גיד הנשה והוסיף שכן הוא גם באמה"ח ובמילה, וזה א"צ דבאמה"ח זהו מטעם אחר דהא חשבינן ליה בסנהדרין (נ"ט א') כמלווה שנסנית בסיני וכל הנידון הוא דוקא בגיה"נ שלא נשנה בסיני וזהו כפי הנראה גם טעמו של ר"י שאע"פ שצני"ג נחלק וס"ל דנוהג בטמאים מ"מ באמה"ח מודה שאינו נוהג בטמאים והיינו משום שנסנה בסיני.

ובמילה ג"כ אין הדבר פשוט, דהם ב' תירוצים בגמ' בסנהדרין שם אי

בנו"ט ובכ"ז פסק דגיה"נ מותר בהנאה עי' בדבריו (פ"ח מהלכות מאכ"א הט"ו) ובכל הנו"כ והמפרשים.

וראיתי להרב בעל פנים מאירות שכתב בספרו כתנות אור עה"ת בפרשה דידן לתרץ דהנה מקור חידושו של ר' אבהו שאחד איסור אכילה ואחד איסור"נ במשמע הוא מדאליטריך רחמנא למישרי במפורש נבילה בהנאה דמוכח דהא לאו הכי הוה אסור ואף דנאמר בו רק איסור אכילה וכיון שכן אפ"ל שזהו גילוי דוקא על איסורים שנאסרו במתן תורה אך גיד הנשה שנאסר כבר מזרע יעקב לא נכלל בכלל זה ושרי באכילה.

ואף דבגמ' בפסחים תלחא זכ"ז היינו משום שאזלא לפי הסוגיא דחולין שפירשו את דברי רבנן כפשטם שגיד הנשה נאסר רק ממתן תורה ולכך גם הוא נכלל בכללו של ר' אבהו משא"כ הרמב"ם לשיטתו בפיה"מ שמפרש דגם לרבנן האיסור נאמר כבר לבני יעקב אלא שאנו מצווין עליו ממה שאמר משרע"ה במתן תורה ולכך שפיר הואיל וסו"ס עיקר לשון לא תאכלו נאמר קודם מ"ת לא קאי ע"ז הלימוד מנבילה ואינו נאסר בהנאה.

והנה ע"ס דבריו נראים יותר ע"ד הפלפול אלא שלכאורה יש לסומכם מדברי המהרי"ל (סי' קנ"ז וסי' קס"א) שכתב וז"ל "אמינא דאפילו לר' אבהו אין איסור הנאה באבר מן החי לגוי [אפי' לפי ההו"א של הגמ' שאמה"ח אסור בהנאה] דמדאליטריך נבילה וכו' לישראל נאמרה ולא לגוי דאי נמי

חשיבא מלוא שנסנית בסיני ודברי הרמב"ם לכאורה הם רק לאד אחד ול"ב, ויש לעיין במש"כ הגר"ח (הלכות מילה) שיש עלינו גם מצות מילה מדין זרע אברהם ממה שנאמר לאברהם, דזהו ל"ב הא ברמב"ם כאן מבואר לא כן אפילו בגיה"נ וכ"ס במילה שכתבנו"ת בזה יש יותר מקום לומר דהוא חיוב מחודש וע"ס חזו"א שבאמת כתב כן.

ה) ועיין מש"כ לעיל בפרשת לך לך (סימן ז') בביאור מ"ס בגמ' לגבי כל שאין אמו טמאה לידה שהקשו בשבת (קל"ה א') מדורות הראשונים ותירצו ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, וס' כ' שזה תלוי בשני התירוצים בסנהדרין אם מילה נשנית בסיני

ולפמש"כ כאן גם לפי התירו השני אליבא דהרמב"ם דורות הראשונים יוכיחו שנהג גם בהם טומאה ולכ"ע בזה.

ו) בספר חקרי לב (יו"ד סי' כ"ח) תמה למה אברהם"ח אמרין שנאמרה ונסנית, הרי מה שנסנית בסיני איטריך לגופיה למישרי אמה"ח בטמאים, ולפי שיטת הרמב"ם הנ"ל לא קשיא דגם אילו לא נשנית בסיני לא היה נוהג בטמאים כדס"ל לרבנן גבי גיד הנסה ויל"ע בזה, וע"ע בהגרי"פ (סס) ובשו"ת עונג יו"ט (סי' ע"ו) ובספר פרחי איון להגרי"פ על הכפתור ופרח הנ"ל וחלק מדברינו כלולים בדבריהם.

סימן כא

מילה בגר ג' ימים קודם שבת

"ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים" (ל"ד כ"ה)

דהוי לורך מלוא ישתרי. והנה בפשטות החילוק הוא דהתם אי"ז ודאות שיחללו את השבת משא"כ במילה הוא ודאות גמורה ולכך החמירו אף במקום מלוא, אך נראה לומר טפי מהא, דהא דשרינן בספינה לורך מלוא היינו כשכל נסיעתו גם במשך השבת יש בה לורך מלוא דאז לא איכפ"ל בזה דנגרם חילול שבת הואיל והכל לורך מלוא הוא, אבל כאן הלורך מלוא הוא עתה בשעת המילה ואילו אח"כ בשעת חילול השבת ליכא לורך מלוא ובכה"ג לא התירו ודו"ק.

ואגב אורחא למדנו מדברי התשב"ץ ה"י והש"ך דפשיטא להו דמלוא לחלל

מפסוק זה ילפינן בשבת (קל"ד ז') דביום השלישי למילה חשיב מסוכן ומחללין עליו את השבת ולפ"ז כתב התשב"ץ וכן כתבו ב"י ובש"ך (יו"ד סי' רס"ה) שאין למו"ל גר ביום חמישי [וכן מילה שלא בזמנה] מכיון שיגרמו עי"ז שיטרכו לחלל עליו את השבת [שהיא יום שלישי למילתו] ואסור לגרום כן, כדחזינו מהא דאסור להפליג בספינה ג' ימים קודם השבת הואיל ובספינה שכיח פיקו"נ ונראה כגורם חילול שבת [וכמש"כ בצה"מ].

והקשו ע"ז דהא קיי"ל ללורך מלוא שרי להפליג, וא"כ בנידו"ד נמי דכיון

עליו את השבת ודו"ק, ושוב חזיתי בחלקת יואב (מהד"ת סי' ח') שרמז שמדברי התשב"ץ הלכו מוכח שאפשר לחלל שבת על גר שמל ולא טבל, ומאידך יעויין בהגהות רא"מ הורו"ץ (שבת ע' א') שכתב בתוה"ד דמשכח"ל העלם שבת למלאכות, כגון שסבר [בטעות] שמותר לחלל שבת לחולה שאיב"ס או מחמת הפסד או פיקו"נ דגר שמל ולא טבל וכו', הרי שפשוט לו לאיסור, והביא זה לדוגמא של טעות [וכנראה משום שבזמנו הי' הויכוח הנ"ל, ודו"ק]. והעירני ידידי הגרמ"מ שולצינגר שליט"א דיעוי' בספר אמרי יוסר (ח"ב סי' ק"ל) שהביא גם הוא הראיה מהתשב"ץ, ועי"ע בספר כלי חמדה (מילואים ל"ה עמ' א' מבין המחבר).

שבת עבור גר שעדיין לא טבל [דהא אינו טובל עד שיתרפא רפ"ט כמבואר ביו"ד רס"ח ס"ב], ותהיה מכאן פשיטות למה שנחלקו חכמי ירושלים בדור הקודם בעקבות מעשה שהיה אז בגר שמל ולא טבל והגיעה שבת, דהיו שהייבואו לחלל השבת דהא גוי ששבת חייב מיתה, והגר"ש סלנט ז"ל הוכיח מפסקי הראשונים שכיון שהמילה היא תחילת ההתגיירות יכול לשבות [המעשה כולו הובא בספר "תורת רבנו שמואל מסלנט" ובזכרוני שיש גם בשו"ת בנין ציון סי' ז"א].

ומדברי התשב"ץ לכאורה רחיה מוכחת לדבריו, דהא חזינן דלגבי שבת דיינינן ליה כיהודי דאל"כ לא היו מחללים

סימן כב

בענין גדלות בשנים ובסמים

"ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו" (ל"ד כ"ה)

והנה ביצמות (פ' א') איפלגו רב ושמואל בזן י"ג שנה שלא הביא ב' שערות ואכל חלב ולאחר מכן כשהגיע לבן עשרים שלמו בו סימני סרים, דרב סבר דנעשה גדול למפרע ולוקה ומביא חטאת על חלב שאכל ושמואל סבר דקטן הי' באותה שעה ופטור, וכן נפק"מ בפלוגתייהו לקטנה מבית י"ב או י"ג ומחאה שלא הביאה ב' שערות אי אמרינן דאח"כ בהגיעה לעשרים דאיגלחי מילתא למפרע דאילונית היא דנעשית גדולה ובוגרת למפרע או לאו יעו"ש בסוגיא. והנה

ברש"י למס' נזיר (כ"ח ב') ובפי' לאבות (פ"ה משנה כ"א) כ' דמהכא נפק"ל דקטן נעשה איש מבן י"ג שנים, דלא אשכחן בכה"ת סיהי' קרוי איש בפחות מבן י"ג ומלינו שנקרא איש בפסוק זה, וגמירי דשמעון ולוי בהווא שעתא בני י"ג שנה הוו, ועיין בתוי"ט שם, ובשו"ת הרא"ש (כלל ט"ז סימן א') כתב דהא דלא מיקרי איש עד י"ג שנה נפק"ל מהלכה למשה מסיני והוא בכלל השיעורים שהם הלכה למשה מסיני.

ובאמת המעיין באריכות דברי הרמ"ה יראה שעל הרמ"ה עצמו קשה במה שהאריך טובא לבאר הטעם דנעשה גדול למפרע ואיך לא הזכיר דזו פלוגתא בגמ'.

ואשר יראה דהנה דברי שמואל ז"ל מסבירא דאמאי באמת לא נימא דנעשה גדול למפרע דהא כלפי שמיא גליא דסריס הוא ולא יציא שערות לעולם, וא"כ היה מן הדין דיעשה גדול בן י"ג, בשנים בלבד, דאח"כ נוספו בו רק סימני סריסות ומה עניינם לגדלותו.

והברור בזה הוא מה שכתב בחי' רבינו חיים הלוי (פ"ב מאישות) דולאי אף שמואל מודה דגדלותו של סריס נשלמת בשנים בלבד, אלא דמ"מ כי היכי דתהוי חלות שם גדול ושם איש דעינן שיהי' לפנינו גדול בסימניו, וכל זמן שלא נתברר שהוא סריס עדיין אין אנו רואים לפנינו גדול בסימניו, ואף דכבר הגדיל בשנותיו. ומשום"ה גבי סריס ס"ל לשמואל דבעינן שיראה לעינינו דסריס הוא ורק אז חייל עלי' שם גדלות ע"י השנים שמקודם. יעו"ש באורך.

וב"ל להוסיף עוד בזה דבאמת גם רב מודה בזה דא"א שיעשה גדול בשנים בלבד מחמת הא דכלפי שמיא גליא דסריס הוא, וראיה לדבר דהא אף לרב אם ימות קודם שיהיה בן עשרים ולא יתברר לפנינו שהוא סריס לא יעשה גדול למפרע וכמש"כ החזו"א (אהע"ז סי' קכ"ז ס"ק א') וז"ל דבמת קודם רוב שנותיו וכשלא הביא סימני סריסן לא הוי כספק גדול וכו' ודוקא

הרמב"ם (פ"ב מאישות הל"ד וי"ב) והטור (אבן העזר סי' קנ"ה) פסקו כשמואל דאינו נעשה גדול למפרע.

והנה לענין מקח וממכר דקי"ל דקטן אין מקחו מקח וממכרו ממכר כתב ביד רמה (ב"ב קנה א') בפשיטות דבן י"ג שנה ומעלה עד בן כ' שמכר בנכסי אביו ואח"כ כשהגיע לכ' נודע שהוא סריס, דמקחו קיים למפרע, שהרי נודע למפרע שגדול הי' באותה שעה, ויעו"ש שהאריך בביאור הדברים שהרי הסריס נעשה גדול בשנים בלבד, וסימני סריס לאו סימני גדלות הן אלא סימני סריסות לברר שהוא סריס מלידתו, וא"כ כשנודע שהוא סריס הרי נעשה גדול למפרע משנת י"ג בשנים בלבד, וכן הביא הטור בשמו (חור"מ סי' רל"ה) בזה"ל: וכתב עוד [הרמ"ה] דאע"ג שמכר קודם שנתברר שהוא גדול כגון קודם כ' ולא הביא שערות אם נתברר אח"כ שהוא סריס איגלאי מילתא למפרע שהיה סריס ממעי אמו, והלכך נעשה גדול למפרע, וכן הביאו בשו"ת הריב"ש (סי' תס"ח).

ודבריהם ז"ל ז"ע טובא דאמאי הביאו דבר זה בשם הרמ"ה, והא זוהי פלוגתא מפורשת בין רב ושמואל, ואי כוונתם לפסוק כרב הו"ל להביא לדברי רב בגמ' ולפסוק כוותיה, וכבר תמה בזה בשעה"מ (פ"ב מהלכות אישות יעו"ש), וביותר ז"ע על הטור דהוא עצמו פסק (אהע"ז סי' קנ"ה) כשמואל שאינו נעשה גדול למפרע, והכא פסק לדברי הרמ"ה, והלא אלו הם ב' דברים הסותרים זל"ז.

בגר"ה, ורק בכה"ג שצפועל לא נתבררה סריסותו ועדין לא נתברר שאינו ראוי לשערות הוא דס"ל לשמואל דלא חייל עליו שם גדול ושם איש בשנים בלבד, ואף דכבר הגדיל בשנים.

ומעתה נראה דס"ל לרמ"ה דכל זה נאמר דוקא לענין הדברים דבעינן בהו חלות שם איש כמו לענין איסורים ועונשים שנתמעטו קטנים מינייהו מדכתי' בכה"ת איש ולא קטן, וכן גם לגבי מיאון הואיל והיא אינה יכולה לקדש עצמה לפיכך מדכתיב אשה וכמס"כ רש"י (כתובות ע"ג) לגבי איש, ורש"א (גיטין ס"ד ב') דכי יקח איש אשה כתי' ודרש' איש ולא קטן אשה ולא קטנה. אכן לגבי מקח וממכר דהא דקטן אינו יכול למכור אין זה ממיעוטא דקרא אלא דכיון דכלל הוא בכה"ת דקטן לאו בר דעה הוא וכמ"ס (גיטין כ"ב ב' - כ"ג א') וס"מ, לכך נמי אינו יכול להקנות ולמכור, ולגבי דבר זה שפיר כתב הרמ"ה דמסתברא דהסריס נעשה בן דעת כבר משהגיע לבן י"ג ונעשה גדול בשנים ואף דלא הביא שערות ומה שא"א להחיל עליו שם גדול ושם איש משום שאיגלאי מילתא למפרע ל"א זהו רק לגבי מיאון ולגבי חלות שם נערה ובוגרת לגבי קנס ויציאה מרשות האב בבת, או בבן לגבי איסורים וחיובים, אכן למכור בוודאי לכו"ע נעשה הוא גדול למפרע ומקחו מקח, ומסו"ה כתב זאת הרמ"ה מדילי' ולא הביא ע"ז לפלוגתא דרב ושמואל, משום דס"ל דאין זה ענין למחלוקתם כלל וספיר הביאו זאת

בנעשה בן ל"ה או בן כ' ויש בו סימני סריס ס"ל לרב דשיעור גדלותו בשנים לחוד וכו' ובזה ס"ל לרב דקצב גדלותו למפרע. ובע"כ דאף לדידה בעינן שיראה לפנינו דסריס הוא, וזה מתקיים ע"י שגיגה לבן כ' או לבן ל"ו בלא הביא שערות, אלא דס"ל לרב דלאחר מכן כשתתגלה סריסותו יעשה גדול למפרע דהסימנים שנתגלו בו עתה מראים לפנינו דגדול הוא משנתו הי"ג ווע"ע ח' ר' ראובן (יבמות דף י"ב).

והדומה לזה קצת הוא מה שאמרו ביבמות ר"פ החולץ (לה ב') דהחולץ ליבמתו מעוברת ואח"כ הפילה דס"ל לר"י דלא אמרינן דאיגלאי מילתא למפרע דהיתה זקוקה ליבום וחליטתה כשרה, וביארו בתוס' שם דאין זה דומה למ"ס בעלמא אם יבא אליהו ויאמר משום דא"א לידע העתידות, וביאור דבריהם דגבי עובר שהפילתו אמו הנה גם אם באמת לפי המצב דהשתא ראוי הוא ליוולד בן קיימא אלא שאח"כ נתחדשה סיבה שתפיל אמו מ"מ כל שלא יוולד לבסוף אינו פוטרה וכיון שלא סגי בידיעת המצב העכשוי אלא בעינן שתוליד צפועל, ואם אך לא תוליד בר קיימא צפועל הריהי זקוקה למפרע, הנה בכה"ג ס"ל לר"י דל"א איגלאי מילתא למפרע דבאותה שעה היה המצב תלוי ועומד, וגם כאן כיון שאפשר שצפועל לא יגיע לעשרים תו לא אמרינן איגלאי מילתא למפרע ואכמ"ל.

העולה מן הדברים דלכו"ע גדלותו של סריס נעשית בשנים בלבד, ואם הי' כבר ידוע בוודאי שהוא סריס קודם י"ג לכו"ע הי' נעשה גדול בשנת י"ג וכמו שהוכיח שם

זה משום שאע"פ שהביא סימני סרים מ"מ אם אח"כ יביא שערות קודם שיגיע לכ' שנים אזי אמרינו לאיגלחי מילתא למפרע דמחמת כחישותא וכדו' הוא שבאין בו סימני סרים, ורק כשמגיע לבן כ' ולא הביא שערות זהו מזכר שסימני הסריסות אכן מוכיחים על סריסותו ודו"ק. וזהו מש"כ הראב"ד: אין עושין בהם מעשה עד שיגיע לבן כ', והיינו רק מחמת ספק, ולכך שפיר ס"ל לרב דלאחר שהגיע לבן כ' ולא אייתי שערות נודע שסימני הסריסות היו סימנים אמתיים נעשה הוא כסרים לפנינו כבר משעה שהביא לסימני הסריסות, ומשו"ה קאמר דנעשה גדול למפרע מאותה שעה, ודו"ק. אלא דלפ"ז שוב תקשי במאי קמיפלגי רב ושמואל ומ"ט לא נעשה לשמואל גדול מאותה שעה.

ואולי י"ל בזה דלשיטת הראב"ד שמואל פליג לעיקרא דמילתא דאמרן דסרים נעשה גדול בשנים בלבד בהיותו בן י"ג, דס"ל לשמואל דשנות גדלותו של סרים שאינו ראוי להבאת שערות עשרים הן, ואל תתמה שניתן שיעור שנת עשרים לגדלות, דהראב"ד גופיה כתב כן ביבמות (פ' א') עמ"ש שם דבן שמונה אין עושין בו מעשה עד שיגיע לעשרים, ופירש שם הראב"ד [וכ"פ ר"ת] הובאו דבריו ברמב"ן וברש"א דהיינו דמי שנוכל בן שמונה חדשים אין עושין בו מעשה לשווייה כגדול ואע"פ שהביא שערות בן י"ג עד שיהא בן עשרים, דשנת עשרים לבן שמונה כשנת י"ג לשאר בני אדם, הרי אשכחן להדיא לפי הראב"ד שיעור של שנת עשרים

רבותינו הריב"ש והטור בשם הרמ"ה ואין בזה סתירה למה שפסק הטור בזהע"ז כשמואל דקטן הי' באתה שעה.

והנה הרשב"א והריטב"א (קידושין ד' א') בסוגיא דבגר באיילונית הביאו לדברי הראב"ד שכתב דגם לרב דנעשה גדול למפרע לאו היינו משנת י"ג אלא היינו משעה שהביא סימני סרים, אלא דאז עדיין לא נתברר לו שהוא סרים עד שיגיע לכ' שנים ולא יביא שערות ואז נעשה לפי רב גדול למפרע משעה שהיו בו סימני סרים. [וע"ש בשעה"מ שכתב לישב עפ"י לקושיא דכוונת הטור בהביאו לד' הרמ"ה היא לאפוקי משי' הראב"ד].

והנה לפמ"ש"כ לעיל בביאור מחלוקת רב ושמואל בווזאי דשיטתו זריכה ביאור דמהכ"ת דיעשה גדול משעה שיביא סימני סרים, והא ודאי דסימני סרים ליתנהו סימני גדלות וא"כ ממנ"פ או דיעשה גדול למפרע מבן י"ג או רק כשנודע שהוא סרים והיינו לכשיעשה בן כ' ולא יביא שערות, אכן מהו הטעם לומר דנעשה גדול למפרע משעה שהביא סימני סרים.

והנראה בביאור שיטת הראב"ד אליבא דרב דס"ל דבאמת אף רב מודה לעיקר הסברה לאיגלחי מילתא למפרע לא אמרינו, וכיון שבשעה שנעשה בן י"ג עדיין לא היו בו סימני סרים ולא נתבררה סריסותו א"א שיעשה גדול בשנים בלבד, אלא דמשעה שהביא לכל סימני סרים ס"ל לראב"ד דחשיב שכבר נתבררה סריסותו לפנינו, והא דמ"מ ממתינים אנו עד שנת כ'

ולפי שמואל הא דקי"ל דנעשה איך בן י"ג
היינו בצירוף ב' שערות בפועל וניחא שפיר
סברת הראב"ד ברב ובשמואל.

לגדלות, וספיר י"ל דזוהי סברת שמואל
דסרים לא נעשה גדול בשנים בלבד אלא
בשנתו העשרים, שזוהי שנת גדלותו, ודו"ק,

וישב

סימן כג

אבר מן החי קודם מתן תורה ולבני נח

"ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם" (ל"ז ב')

ע"כ, וכתב ע"ז המהר"ל ז"ל "ונשאלנו על זה
מה שכתבו התוס' שנלטו על הנחירה והרי
נבילה גמורה מותרת לבני נח והשבנו כי
דעת התוספות כי חשב יוסף שלא יאכלו
משחיטתו שיאמרו לשמא חתך מן הבהמה
קודם שתלא נפשה ולבן נח אסור משום אבר
מן החי ולפיכך אמר פרע להם בית השחיטה
והיינו נחירה, והנחירה מתרת לבני נח כמו
שמתרת השחיטה לישראל וכו'", ע"ס, וזהו
כשיטתו כאן דהיה עליהם איסור מפרכסת
בב"נ אלא דכמו דבישראל מעשה השחיטה
מתיר את המפרכסת ה"ה בב"נ מעשה
הנחירה מתיר אותה אלא שפרט זה הוא
חידוש גדול ולא ידעתי מקור לזה דיעויין
בנאות יעקב (סי' ז' וכו') ובגרי"י פרלא
(ח"ג ליקוטים ח') שהביאו מקור לציווי
הנחירה בב"נ מפסיקתא דרב כהנא אך
שיאמר דהיתר מפרכסת זו לא שמענו.

(ב) ובספר פרשת דרכים (דרוש א' דף ט')
האריך בשאלה זו האם האבות נהגו
עצמם בישראל גם לקולא או רק לחומרא

(א) פירש"י "היה מגיד לאביו שהיו אוכלין
אבר מן החי" וברא"ם תמה דא"כ למה
באמת לקה והלא לא הגיד אלא מה שראו
עיניו, ועוד איך אפ"ל שהיו השבטים עושים
כן, ולכך פירש שהם חתכו מהבהמה אבר
בעודה מפרכסת דקיי"ל (חולין ל"ג א')
דלישראל שרי ולעכו"ם [לחד מ"ד] אסור,
והם שקיימו את כל התורה קודם שניתנה
נהגו בזה להיתר בישראל, ויעויין בגור אריה
למהר"ל ז"ל שהשיג על דבריו דאף שנהגו
עצמם בישראל מ"מ לא היה זה אלא
לחומרא ולא לקולא.

ויל"ע דכדבריו כאן נקט גם בספרו תפארת
ישראל (פי"ט) דהנה בחולין (ל"א א')
א"ר יוסי בר חנינא מאי דכתיב וטבוח טבח
והכן פרע להם בית השחיטה והכן טול גיד
הנשה בפניהם כמאן דאמר גיד הנשה אסור
לבני נח ובתוס' הקשו "ואם תאמר דלמא לא
נאסר ואפילו הכי היו מקיימים כמו [שקיימו]
שחיטה ויש לומר וכו' פרע להם בית
השחיטה היינו נחירה שנלטו על הנחירה"

והביא את קושיית המהר"ל הנ"ל בשם הלבוש בספרו עה"ת, והביא ממנו שתירץ על כן את קושיית הרא"ם באופן אחר דטעות יוסף היתה שראה את אחיו אוכלין בן פקועה בלא שחיטה דשרי כדאיתא בפרק בהמה המקשה ויוסף לא ידע שהיה זה בן פקועה ובפרש"ד תמה ע"ד דמאי אהני בתירוץ זה והלא מ"מ גם לדידיה הקושיא במקומה עומדת דכיון דדיינינן להו לאבות כז"נ א"כ אין להם היתר דבן פקועה דדוקא לישראל שנתחדש דין שחיטה נתחדש ההיתר של בן פקועה דשחיטת האם מתירתו משא"כ לגוי דאין בו היתר שחיטה אין בו גם היתר לבן פקועה עי"ש.

ויש להוסיף ולחלם את קושייתו לפמש"כ בספר תיבת גומא לפמ"ג (פרשת נח ופרשת ראה) וכן בפמ"ג (יו"ד סי' י"ג) כתב דאפילו למאן דשרי מפרכסת לב"נ מ"מ בן פקועה אסור, והיינו משום דמפרכסת י"ל דכיון דלגבי ישראל על ידי שחיטה כשירה חשבינן לה כמתה לכך גם לגבי ב"נ דיינינן לה הכי, משא"כ בן פקועה שהוא חי גמור אלא שנאמרה גזה"כ שהוא מותר אפילו בעודנו חי מנ"ל לומר כן גם בגוי, והלא בו אין את ההיתר שחיטה. ונראה להוסיף ראה לחילוק זה בין מפרכסת לבן פקועה דהנה בתבואות שור (סי' כ"ז) ובש"פ (סם) מבואר דאם שחט בהמה טריפה מפרכסת פקע מינה איסור אבמה"ח לגבי ב"נ, ואע"פ שלישראל היא אסורה מחמת איסור טריפה הואיל וסו"ס נעשה בה מעשה שחיטה, ויש להבין מ"ש מבן פקועה דקיי"ל (חולין ע"ד א') דשחט טריפה ונמלא בה בן פקועה

אסור באכילה וטעון שחיטה ובע"כ ז"ל דמפרכסת יסוד ההיתר הוא משום דדיינינן לה כשחיטה ומתה ולכך ניתרת לעכו"ם גם בהיותה טריפה, משא"כ בן פקועה שהוא עדיין חי גמור ההיתר שחיטה של אמו הוא מתיר אותו ולכך בטרפיפה שאין לאמו היתר שחיטה ווכמש"כ הגרעק"א (יו"ד כ"ז) ובתשובותיו סי' קס"ה) ובספר אמרי משה (סי' ד') ובחי' מרן רי"ז הלוי (בסופו) דבשחיטת טריפה חסר בעצם ההיתר אכילה של השחיטה ולא רק דהוא איסור כדדי של טריפה ועיין גם ברש"י בפסחים (כ"ה א') דמשמע כדבריהם] גם הוא לא ניתר, [והא דקיי"ל דבשחיטת בהמה טמאה נשאר איסור אבמה"ח לב"נ ז"ל דהתם הוא משום דבטמאה אי"ז נחשב לשחיטה כלל ללא נאמר בה דין שחיטה, ובמנ"ח כ' משום דווצחת מבקרך ולאנך כתיב] וזהו דדברי הפמ"ג, ולפ"ז ודאי דדברי הלבוש תמוהים וקושיית הפרש"ד.

ובאמת דגם מדברי הלבוש עצמו בפירוש עה"ת משמע דמפרש דיסוד ההיתר דמפרכסת הוא משום דחשבינן לה כמתה, ומה"ט תמוה לי מש"כ בלבוש (יו"ד סי' כ"ז) דמש"א דדין מפרכסת הותר גם לב"נ היינו דוקא אם תלשו הבשר והניחוהו עד שתמות הבהמה דמקודם לכן אסורה לישראל מאד לא תאכלו על הדם [וממילא אסורה גם לגוי דכל ההיתר לגוי הוא רק מאד מי איכא מידין] וזה ז"ע דבשלמא אם היתר מפרכסת היה גזה"כ מסוימת דמה שיותר לישראל מותר גם לגוי ניחא, דאז שפיר אפ"ל דבעודה מפרכסת אסור, אך כיון דאיהו ס"ל דההיתר

מן החי אסור גם בהנאה יהיה אצמה"ח של טמאה אסור גם לגויס, דמי איכא מידי ללגויס אסור בהנאה ולישראל שרי, דהא ליכא לשינויי כתירוצ' התוס' שלישראל אסור משום טומאה שהרי מדין טומאה אינו נאסר בהנאה, ולכאורה לפי דברינו יס' לדון בזה ללא תהיה כל הוכחה מדברי התוס', ומיהו גם בלא"ה יס' לדון בזה לפמ"כ בסימן הקודם בשם שו"ת מהרי"ל דמ"ס לא תאכלו איסור הנאה משמע היינו דוקא לישראל ולא לעכו"ם.

ב. נחלקו הראשונים ז"ל [עי' רמב"ם (פ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"ג) וראב"ד (שם פ"ג ה"ד) וראשונים בשטמ"ק ור"ן (כתובות ס' א'')] אם בשר אדם אסור בעשה, והנה בשו"ת רשב"ץ (סי' תקי"ח) כתב וכן הביא באו"ס שם מהריטב"א בכתובות דמ"מ בעודנו חי לכו"ע אסור משום אבר ובשר מן החי, אמנם בשו"ת הרשב"א (סי' שס"ד) מצאתי שכתב לא כן, דהשואל רצ"ל כך והשיב לו הרשב"א שלא נאמר איסור אצמה"ח אלא במה שטעון ושייך בו שחיטה וכיון דמהלכי שתיס אינו טעונים שחיטה אף איסור אמה"ח ובשמה"ח אין בהם לישראל [וכיון לדעתו האו"ס שם ע"ס היטב ושו"ר שהביאו האו"ס בהשמטות] ועיין במנ"ח (מא"ה קנ"ד) שהביא מחלוקת זו של הרשב"א עם הרא"ה [וכן הביא במשנה למלך על הרמב"ם], והנה מש"כ דדוקא לישראל שרי היינו משום דלכ"נ לא תלוי בשחיטה וכך הוא גם לשון הבה"ג (הלכות איסור אמה"ח) "אצמה"ח אינו נוהג אלא בטהורים בלבד שנאמר וזבחתי ואכלתי וגו' כל שאינו בכלל זביחה אינו חייב עליו

הוא מזל שחשיבא כמתה מהי הסברא שיוצרכו להמתין, וראה מש"כ בזה בנאות יעקב (סי' כ"ב).

ג. ומדי עוסקי בענין זה אמרתי לכתוב בו כמה הערות.

א. התוס' בחולין (ל"ג א') הקשו כיון דקיי"ל דאין אצמה"ח נוהג בבהמה טמאה לישראל א"כ מ"ט לגוי הוא נוהג גם בבהמה טמאה, והלא מי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור, ותירצו ד"מ"מ אסר ליה [לישראל] משום טמא", ותמהו האחרונים הנ"ל דא"כ גם במפרכסת טריפה נימא הכי דכיון שלישראל אסורה מחמת איסור טריפה גם לגוי תיאסר דכיון דסו"ס לישראל אסירא לא שייך למימר מי איכא מידי.

ולענ"ד עיקר כוונת התוס' היא דהנה כל המקור דבבהמה טמאה אין איסור אצמה"ח [בישראל] הוא מדכתיב וזבחתי ואכלתי וגו' לא תאכל הנפש עם הבשר יאכל בהמה טמאה דכיון דאינה בכלל וזבחתי ואכלתי אינה גם בכלל לא תאכל הנפש עם הבשר וכמבואר שם (ק"ב א'), וא"כ אין מקום למעט מזה גוי דהלא לדידיה נבילה מותרת ואין שייכת הדרשה הזו, ואין גם מקום לומר מי איכא מידי כיון דגם ישראל אילו לא היה מוזהר בה באיסור היה מוזהר בה באיסור אבר מן החי משא"כ בטרפיפה דישאל מוזהר עליה באיסור אצמה"ח אלא דמעשה השחיטה התיר את האיסור הזה לכך אמרין דהוא התיר א"י גם לגבי גוי.

והנה בדו"ח להגרעק"א (פסחים כ"ב א') כתב דלפי ההו"א של הגמ' שם שאבר

כלל גם לפי ההו"א ועיין בס' תיבת גומא להפמ"ג על פ' בראשית בענין זה.

וע"ד חידוד ונחות אפ"ל דבנקודה זו נחלקו יוסף ואחיו, דיוסף סבר לאין בהם שחיטה דלינא ככ"נ והם סברו דלינא כישראל ויש להם היתר שחיטה ויתפרש בזה מש"כ רש"י שבגלל שחשדם באבמה"ח נאמר וישחטו שעיר עזים, דהנה יש להבין דיעויין במדרש שאמרו שחטו שעיר שדמו דומה לשל אדם ור"ע ממ"פ בנדה (י"ט ב') לדאום כדס המכה היינו כדס שחיטתו של שור [ועיי"ש בפירש"י דדס שור סומק טפי משל שעיר כמ"פ ביומא (נ"ו ב') גבי ולקח מדם הפר ומדם השעיר] ואיכא מ"ד כדס מכה של בחור בן עשרים שלא נשא אשה ומשמע דדס בחור ודס שור שוים הם באדמומיותם וא"כ למה שחטו שעיר והלא היו כריכים לשחוט שור ועיין בל"פ מש"כ בזה.

ואפ"ל דטבולו אותו כדס שיאל בתחלת שחיטה דמבואר בכריתות (כ"ב א') שהוא אדום יותר מהיואל לבסוף [ועיי"ש ברש"י ופטמ"ק וכן רש"י ור"ן בחולין (ל"ה ב')] ואז גם דס שעיר סומק כשל בחור בן כ', וכוונתם בזה היתה דהנה בחולין (ל"ה ב' - ל"ו א') לענין הכשר לקב"ט מבואר דרק דס חללים מכשיר ודס שחיטה דינו כדס חללים של אדם ההרוג, ואמרו דדס היואל בתחילת שחיטה אס חשיב דס חללים תלוי הוא אס ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף דאז דינו כדס חללים או אינה לשחיטה אלא לבסוף דאז אין דינו כדס חללים ומבואר א"כ לאין דס בהמה

משום אבמה"ח ובהמה טמאה כיון דלאו בת זביחה היא אין חייבין משום אבמה"ח והני מילי ישראל דבשחיטה תליא מילתא ואסירא להו טמאה אבל גויים דלאו בני זביחה נינהו ובנחירה תליא מילתא ואסירא להו טמאה מוזהרים על הטמאים כטהורים", עכ"ל, ור"ע דא"כ מלינו אבמה"ח ובשר מן החי של אדם דשרי לישראל לגמרי מן התורה ואסור לב"נ, וקשה דנימא מי איכא מידי ויל"ע בזה, ובמנ"ח הג"ל נסתפק בזה דדין אבמה"ח של אדם לב"נ.

ג. בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' יט) כתב לחדש דחלב בהמה טריפה אסור לב"נ משום חלב היואל מן החי והוא לפי מ"ש בבכורות (ו' ב') דמן הדין היה שחלב יאסר משום דליכא מידי דאתי מן החי ושרי ורק חידוש חידשה תורה שהותר חלב, ולב"נ ההיתר הוא מאד דליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור וא"כ חלב טריפה כיון שסו"ס אסור לישראל תו ל"ש מי איכא מידי ואסור גם לב"נ, ולא זכיתי להבין כל זכרו מאי שנא מבהמה טריפה מפרכסת שמוותרת לב"נ כיון שמ"מ פקע מינה איסור אבמה"ח לישראל וא"כ ה"ה ממס בחלב טריפה כיון שמ"מ התיירה בה תורה לישראל את איסור אבמה"ח גם לגוי ישתרי [וגם בלא"ה דנו האחרונים שכל איסור חלב לפי ההו"א הוא מדין של יואל מאבמה"ח ולא חשיב אמה"ח ממס ובגויים לא שייך איסור יואל וכן מוכח ממש"כ השטמ"ק בבכורות שם מדלא הוכיחו בגמ' היתר חלב מאברהם אבינו דכתי' ביה ויקח חמאה וחלב משום דלב"נ לא שייך איסור

[ועיין שו"ת חת"ס (יו"ד סי' ע') בענין אם איסור חלב הוה משום יולא, ושם נסי' ע"ג ד"ה ולשלמות), מש"כ בזה בענין איך האכיל אאע"ה חלב ומ"ט לא נאסר גביה משום אצמה"ח שהרי אכתי לא שריה רחמנא משום אצמה"ח והוכיח מזה שנהג גם לקולא כישראל יעו"ש].

נחשב כדם חללים של אדם הנהרג אלא במקום שיש דין שחיטה, וא"כ זו היתה כוונתם בזה, דאם יסבור יעקב דזהו דמו של יוסף א"כ בהכרח דיסבור דיש להם דין שחיטה כישראל דאל"כ אין דם השעיר כדם אדם חלל וא"כ לא עזרו גם הם על איסור של אמה"ח.

מקץ

סימן כד

בדין שחיטה שאינה ראויה מדרבנן

ובכללות דין אינו ראוי מדרבנן אם חשוב ראוי לדאורייתא

"וטבוח טבח והבן" (מ"ג ט"ז)

אסרוהו רבנן באכילה לא מעלה ולא מוריד לגבי הדינים לדאורייתא.

אבל מאידך גיסא לגבי מאות כיסוי הדם מצינו להיפך, דאף דשחיטה שאינה ראויה מדרבנן לר"ס פטור מכיסוי הדם, וכדתנן בחולין (פ"ה א') דהשוחט ונמצאת טריפה או שוחט חולין בעזרה וכו' ר"מ מחייב בכיסוי וחכמים פוטרים, ומבואר בגמ' שם דהך חכמים ר"ס הוא דסבר שחיטה שא"ר לא שמה שחיטה ועל כן פטור מכיסוי, ועי"ס בגמ' דראה רבי את דבריו של ר"ס בכיסוי הדם ושנאו בלשון חכמים, וכן קי"ל, מ"מ משמע מדברי הרמב"ם דגם באופן שהאיסור יהיה רק מדרבנן, נמי פטור מכיסוי מטעם זה, דהנה הרמב"ם פסק (פ"ב מהלכות שחיטה

הנה שטת רבי שמעון (ב"ק ע"א ובכ"מ) דשחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה, וילפינן ליה בחולין (פ"ה א') מהך קרא דטבוח טבח והבן, מה להלן שחיטה ראויה (דאכלו מיניה האחים) אף כאן שחיטה ראויה. והנה בכתובות (ל"ד) וב"ק (סס) מבואר דגנב ששחט בשבת אם יתחייב בד' וה' לר"ס דשחיטה שאינה ראויה אינה שחיטה, תליא בפלוגתא דאמוראי אם איסור מעשה שבת לדאורייתא דלמ"ד מעשה שבת דאורייתא פטור על טביחה זו כיון שאסורה באכילה, אבל למ"ד דאיסור מעשה שבת רק מדרבנן הוי שחיטה ראויה ומתחייב על טביחה זו בד' וה' עי"ש. ובפשטות הטעם מכיון שלגבי דיני התורה הוי שחיטה ראויה ושריא באכילה, שפיר נכלל בקרא דטבוח או מכרו, ואף דלמעשה

נחשב כמי שאין יכול במציאות לישראל כיוון
 דנאסר לו ע"י חז"ל וואף התורה סמכה
 ידם לאסור ולא הוי כאריה רביע עליה
 גרידא, ומ"מ לא חשיב אינו ראוי מן
 התורה במקום שצריך את מה שיה' ראוי
 בתורת תנאי בלבד יעוי"ש, וה"נ לגבי
 שחיטה כדבעינן שחיטה ראויה הא לא
 בעינן שיוכל לאכלה בפועל אלא שתהא
 שחיטה ראויה [דנכללת בקרא לטבחון],
 ובאיסור דרבנן נהי דאין יכול לאוכלה
 בפועל מ"מ אין בטל מזה שם שחיטה כמו
 באם שחטה גוי או פסול שחיטה אחר, אלא
 דהוי שחיטה ראויה ובפועל איכא עיכובא
 בשחיטה דמעובד מלאוכלה, ועל כן
 מתחייב ד' וה' דתליין רק בעיקר השחיטה
 אם הוי שחיטה ראויה, וכן לגבי חיוב הקנס
 כיון דמלאורייתא חזיא ליה חשיבא ראויה
 אף דבמציאות יא עיכוב ומנוע מלישראל, וואף
 דמדרבנן הוי ערוה, מ"מ כיון שלגבי
 התורה אינה ערוה וחשיבא רק דבמציאות
 א"א לישראל לא אימעטא [לד' רמב"ן]
 מאשה הראויה לו. וכ"ז לגבי תנאי דראוי,
 אבל באופן דבעינן ראוי בפועל בכה"ג אף
 אם הוא מדרבנן מ"מ יפטר.

ועיי"ש מה שהארכנו לבאר ב' גדרים בדבר
 זה, חדא דבאמת מילי דרבנן חשיבי
 כלפי דינים לאורייתא אינו ראוי כיון דאינם
 ראויים בפועל לאכילה או לנישואין, אבל
 לא דיך בהם איסור כמו האיסור עצמו,
 דשניה דרבנן אינה ראויה לנישואין גם כלפי
 דינים לאורייתא אבל אינה ערוה, וכן
 בשא"ד. ועוד למדנו דיך חילוק בין אם
 נים על עיקר המחייב לבין תנאי מן האד,

ה"ג) דהשוחט חולין בעזרה או האוכל
 מחולין שנשחטו בעזרה לוקה מכת מרדות,
 וכ' המ"מ שם דפסק הר"מ כמ"ד חולין
 שנשחטו בעזרה לאו לאורייתא, ומאידך
 פסק (פ"ד מהלכות שחיטה ה"י) דאין חייב
 בכיסוי אלא דם שחיטה הראויה לאכילה
 שנאמר אשר יאכל לפיכך השוחט ונמאלת
 טריפה או השוחט חולין בעזרה אין חייבין
 לכסות דם שחיטתו עכ"ל, ומשמע דאף
 דאך מדרבנן אסור פטור מכיסוי, ובגמ'
 הלא מפורש דהטעם משום דהוי שחיטה
 שא"ר וכר"ש, וצ"ב דהרי גבי טביחה
 אמרינן דהיכא דאינו אלא איסור דרבנן
 חייב דיך לזה שם שחיטה, ומאי שנא.
 ובאמת בהגהות הגרע"א (יו"ד סי' כ"ח
 ס"ב) הביא מהפמ"ג דאפילו טריפות דרבנן
 פטור מכיסוי הדם דמ"מ אינו בכלל אשר
 יאכל, ומשמע דכונתו דהכא לא תליא בשם
 שחיטה וגדריה אלא אם בפועל הוא בכלל
 אשר יאכל, וצ"ב דהרי בגמ' תלו ליה להדיא
 בדינא דר"ש דשחיטה שאינה ראויה, ומאי
 שנא [והגרע"א שם הקשה ע"ד הפמ"ג
 דבגמ' מוכח לא כן, דבחולין (כ"ז ב')
 מבואר דנחורה חייבת בכיסוי למ"ד אין
 שחיטה לעוף מה"ת, אף דמדרבנן ודאי
 אסורה הנחורה, וכן מבואר בחולין (פ"ו א')
 וצ"ע. וקושיא זו קשה נמי לשיטת הרמב"ם
 דמוכח מדבריו כנ"ל דאף דחושב"ע אסורים
 מדרבנן פטורים מכיסוי, והכא מוכח דכל
 שאין איסורו אלא מדרבנן חייב בכיסוי].

ועיינן להלן סי' קס"ו לענין דין שניה אי
 חשיבא ראוי לו לאשה ושם כתבנו
 דהיכא דבעינן ראוי בפועל דיני התורה

דבעינן רק שחיטה הראויה אלא בעינן היתר בפועל, דהרי עיקר הדין דבעינן שחיטה ראויה בכיסוי הדם נלמד מקרא דאשר יאכל וכמס"כ הרמב"ם, והיינו דבעינן ראוי לאכילה, וכיון דבעינן ראוי בפועל גם איסורים דרבנן מעכבים בזה כיון דפועל א"ר לאכילה, ושאיני הכא משאר דוכתין דכיון דכתיב אשר יאכל ידעינן דבעינן שחיטה ראויה בפועל ועו"ל דלגבי כיסוי הדם כיון דכתיב אשר יאכל הרי דמה שפריך ראוי לאכילה הוא בעיקר המחייב של כיסוי הדם ולא רק בגדר תנאי ולכן דינו כאינו ראוי מן התורה, [אמנם כ"ז משום דבעינן שחיטה ראויה, ונתחדש הכא טפי דבעי ראויה בפועל, אבל למ"ד דשחיטה שא"ר שמה שחיטה חייב בכיסוי הדם אף בשיש איסור לאורייתא כמבואר בגמ' דשוחט ונמצאת טריפה וכדו' תליא בפלוגתא, ול"א דכתיב אשר יאכל ובעינן היתר לאכילה, דהוא רק תנאי בשחיטה ראויה].

דכשדנים על עיקר המחייב דנים צעם דין הדבר מהו ולכן גם אם מדרבנן הוא כן, חסר בעיקר המחייב, וכגון ממאנת דנערה בתולה הוי עיקר המחייב ולכן גם אם מדרבנן אינה בתולה אין חיוב קנס, אבל לגבי חיוב ד' וה' דיש תנאי שתהא השחיטה ראויה לאכילה בכה"ג שחיבה ראויה אף דפועל איכא עיכובא מלאכול וכמס"נ.

ולפי"ז נראה לכל היכא דבעי שיהא ראוי לדבר יש לעיין בו אם בעינן שיהא ראוי בפועל ממש, וכל שמעוכב בפועל נמי מגרע דינו, או דבעי רק שיהא ראוי מלד הדין כגון שהשחיטה מלד עצמה תהיה בלא חסרון, ולא איכפ"ל אם בפועל יש עיכוב ואיסור לאכילה, כל שאינו מן השחיטה, והנפ"מ בזה למילי דרבנן, דחשיבי דאינם ראויים בפועל לגבי דינים לאורייתא, ואם בעינן ראוי בפועל גם זה הוי עיכובא.

ועפי"ז יש ליישב דינא לכיסוי הדם, דנראה דלגבי כיסוי הדם אינו דין

ויגש

סימן כה

כיבוד אבי האב וגדר בני בנים

"ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק" (במ"ו א')

שכתב דליכא מצוה [וכבר עמדו דרש"י עצמו במכות (י"ב א') כתב דלא כן], וצביאור הגר"א העיר מהמבואר בגמ' ורש"י סוטה (מ"ט א') דבן הבת אינו חייב בכבוד אבי

כתב רש"י בשם המדרש דמכאן שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו והוכיח מזה הרמ"א (יו"ד ר"מ סעיף כ"ד) דליכא מצוה לכבוד את אבי האב, וללא כמהרי"ק

אביהם וזה לא שייך בבא מן הגוי דהא אפקריה רחמנא לזרעיה שאינו מתייחס כלל אחר אביו הגוי.

והנראה בזה דהנה הרשב"א (קידושין שם) וכן התוס' (ב"ב קט"ו א') הקשו מ"ש דלענין אכילת תרומה לא בעינן קרא לרבות בני בנים ומ"ש לענין נחלה דבעינן, ותיירו וז"ל "וי"ל דהתם דכתיב זרע אין לה מזרע משמע בני בנים וכו' אבל מבנו ובתו לא משמע ליה בנים הלכך הכא דכתיב בן אכטריך לריבויי בנו ובתו", עכ"ל, ולפ"ז נראה דה"ה בנידו"ד י"ש לחלק כחילוק זה דדוקא לגבי כיבוד דכתיב לשון בן או אב שייך לומר כדברי המהרש"א דבן הבת אינו בכלל דאפ"ל דבן הבן דוקא ריבתה התורה ולא בן הבת משא"כ דהני דוכתי דכתיב זרע אין מקום לחילוק זה והכל בכלל, וז"ל רבינו בחיי פ' ויאל בשם ר"ח דבני בנות אינם כבנים].

והנה בקידושין (ל' א') מרבינן חיוב ללמד את בן בנו תורה מדכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך וז"ל דכתיב "בניך" שייך תי' התוס' הנ"ל ועיין כס"מ (רי"ש הלכות ת"ת) שנסתפק אם חייב ללמד את בן בתו תורה וכ' הטעם לפטור משום דכיון דפטור על אמו ממילא גם עליו, והנה לפמשת"א ח"צ לזה דכל היכא דלא כתיב זרע אין בני הבנות בכלל.

וברמב"ם (פ"א הלכות מלכים ה"ז) כתב וז"ל "ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם וכו' וכל הקודם בנחלה קודם לירושת המלוכה וכו' כיון

אמו. ומיהו לפמש"כ המהרש"א שם דשאני בן הבת מבן הבן וכמו שאמרו במדרש בפרשה דידן עה"פ שיעקב ובניו ירדו למארים ד"בני בנים הרי הם כבנים אבל בני בנות אינם כבנים" הוא מיושב, וכ"כ כמה אחרונים עיין אריכות דברים בשדי חמד ובספר אליה זוטא על הלבוש (סוף חאו"ח תשו' א') ואלא שהוא כתב דמ"מ ברמ"א משמע שלא חילק בזה].

אמנם עדיין לא הונח לן, דיעויין באו"ז (הלכות אכילות) שג"כ עמד בחילוק זה שבין בן הבן לבן הבת, אך הקשה עליו מהאי דיבמות (ס"ב ב') דילפינן דבני בנים כבנים מהפסוק "מני מכיר ירדו מחוקקים" ופירש"י דהיינו דנפקו מחוקקים מבתו של מכיר, ומוכח דבני בנות הויין ג"כ כבנים [ועיין היטב בכל המקומות שאיין שם הגרעק"א בגלשה"ס שרובם מייירו בבני בנות].

ועוד י"ש להוסיף ולהקשות מהא דאמרו בקידושין (ד' א') דזרע זרעה לא כריך קרא שאוכלת בתרומה [רצ"ל שאם בת ישראל נשאת לכהן ונשאר לה ממנו בן הבת אוכלת בגינו בתרומה כמו אם היא בנה] וכן לעניין יבום ג"כ בן הבת פוטר מיבום וכן הדיון לענין פו"ר.

והנה באבני מילואים (ד') הקשה על ע"א דברי המהרש"א מהא דאמרו דיבמות (כ"ג א') ובשאר דוכתי דבן בתך הנוול מן הגוי קרוי בנך, הרי דגם בני בנות הרי הם כבנים, וקשה מהנ"ל, ותיירץ דשאני בן בתו הבא מן הגוי הואיל ועיקר הטעם דבני בנות אינם כבנים הוא משום דכתיב למשפחותם לבית אבותם דהם מתייחסים אחר אבי

מיהודה ומחוקק מבין רגליו, והשתא לשון "מבין רגליו" מורה על יוצאי חלציו, וכיון שכן א"ש דאמנם בני הבנות אינם נחשבים משבט יהודה ואינם זוכים במלוכה אך מ"מ זכו בשם מחוקק דלזה סגי במה שבאו מבין רגליו ודו"ק.

וראוי לחתום הסימן בדבר נאה שראיתי בספר יערות דבש חלק ב' דהנה בצרכות (כ"ח א') מבואר שהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו ומינו תחתיו את ר"א בן עזריה, ועמדו המפרשים היכי עבדו הכי והלא העבירו את הנשיאות מזרע דוד לשבט אחר, וכתב שם דלפי"ד הירושלמי הוא מיושב דהלא כל הכהנים מתייחסים לשבט יהודה מן הנקבות שהרי אהרן הכהן נשא את אחות נחשון משבט יהודה והלא גם רבן גמליאל התייחס לדוד המלך רק מן הנקיבות ולכך שפיר אפשר להעביר ממנו את הנשיאות לראב"ע שהיה כהן עשירי לעזרא ודו"ק.

שנמשך דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם וכו", עכ"ל, ומלשון זה משמע דבני הבנות אינם יורשים את המלוכה דהא כתב דרק הזכרים יורשים בע"כ כוונתו למעט אותם דאילו הבנות עממן בלא"ה אינן בנות מלוכה, ברם משמע דדין זה נאמר דוקא במלכות בית דוד אבל במלכות ישראל גם דבני הבנות יורשים.

ובספר חקרי לב (או"ח סימן נ"ג) ובאבני נזר (יו"ד ח"ב קונטרס שש מעלות לכסא) הקשו מהא דאמרו בירושלמי המובא בתוס' (סנהדרין ה' א') דרבי זכה בנשיאות הואיל ובא מבית דוד מן הנקבות שבאו משפטיה בן אביטל וראשי גלויות באו מהזכרים, ומוכח א"כ דבני הבנות יורשים את המלוכה גם במלכות בית דוד, ונראה דע"פ הנ"ל הוא מיושב דשם בסנהדרין אמרו דראשי גלויות איקרו שבט ונשיאים ובית רבי איקרו מחוקק כדכתיב לא יסור שבט

ויחי

סימן כו

מלכות לשבט יהודה ולבית דוד

"לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה
ולא יקחת עמים" (מ"ט י')

משאר השבטים אחרי דוד עוזרים על דעת אביהם ומעבירים נחלה והם היו סומכים על דברי אחיה השילוני הנביא שמשך לירבעם וכו' וכאשר האריכו ישראל להמליך עליהם

א) כתב הרמב"ן בפירושו "הכתוב הזה רמז כי יעקב המליך שבט יהודה על אחיו והוריש ליהודה הממשלה על ישראל וכו' ולפי דעתי היו המלכים המולכים על ישראל

הרמזב"ס להלכה (צפ"א ממלכים ה"ג) ויעויין צפי' הרמזב"ן שעמד לפ"ז מהו זה שהזהרנו לא תוכל לתת עליך איש נכרי והלא ה' ודאי לא יבחר גוי ע"פ נביא וע"ש מה שתירץ, ובפשטות משמע מדבריו דס"ל דבעינן נביא לעיכובא וא"כ קשה איך ניתן לחשמונאים דין מלך והלא צעינן לנביא והם לא הומלכו ע"פ נביא [וא"כ נאמר דמשפסקה הנבואה אין נביא מעכב].

והשלישית הוא מה שיש לתמוה עמש"כ הרמזב"ס (פ"ג מהלכות חנוכה ה"א) בפרטו את הניסים שצבצורם ניתקנו ימי החנוכה ש"גברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והוסיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים" ואם היה בזה איסור לא מסתבר שימנו את זה בין הניסים.

(ב) ואפ"ל בזה בתרי אנפי א. אפ"ל דהנה יעו"ש ברמזב"ן בהמשך דבריו שכתב "לכבוד יהודה שאין השררה סרה מן השבט ההוא ולפיכך אע"פ שישראל מקימים עליהם מלך משאר השבטים כפי צורך השעה אין מושחים אותם שלא יהיה עליהם הוד מלכות אלא כמו שופטים ושוטרים יהיו [עי' גם צפי' הרשב"ם שפי' יודוך אחיד מלשון הוד מלכות]", עכ"ל, ומבואר דגם אם ממנים מלכים משאר השבטים אין להם הוד מלכות ולכך אפילו כשממנים אותם ע"פ הנבואה אינם נמשחין בשמן המשחה ואינם אלא כעין שופטים.

משאר השבטים מלך אחר מלך ולא היו חוזרים אל מלכות יהודה עברו על נאמרת הזקן ונענשו וכו' וזה היה עונש החשמונאים וכו' שמלכו ולא היו מזרע יהודה והסירו השבט והמחוקק עכ"ל.

ויש לתמוה כיצד באמת חל על החשמונאים דין מלך וכדחזינו בקידושין (ס"ו א') דאמרו חכמים לינאי [שהיה מזרע החשמונאים] רב כך כתר מלכות [הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן] וכן בעוד מקומות ורק אגריפס שהיה מזרעו של הורדוס לא נקרא מלך לפי שלא היה מכלל אחיד, וכמבואר במסכת סוטה, ומדוע, והלא לא ניתנה המלוכה אלא לזרעו של יהודה.

ובאמת גם בלא דברי הרמזב"ן יש לתמוה דיעויין בשה"מ (ל"ת שס"ב) לגבי הלוא ללא תוכל לתת עליך איש נכרי כתב שם בתו"ד "אמנם המלכות כבר ידעת שזכה בה דוד וזרעו עד סוף כל הדורות ואין מלך למי שיאמין בתורת משה אלא מזרע שלמה וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לעניין מלכות נכרי קרינו ביה", עכ"ל, ובפיה"מ (פרק חלק שורש י"ב) כתב ש"אין מלך לישראל אלא מזרע דוד ושלמה וכל החולק בזה בעניין המשפחה הזאת הרי זה כפר וכו'", עיי"ש. ושם קשה איך ניתן שם מלך לחשמונאים.

עוד יש לעיין בזה דהנה אמרו בספרי (פרשת שופטים פיסקא י"ד) דאין מלך נמשח אלא ע"פ נביא וכן פסק

שהקשה מדכתיב ועבדי דוד מלך עליהם ותירן לכיון דגם לנשיא יס דין מלך קרי ליה מלך ומיהו גס לדידיה פשוט דאינו מלך גמור.

וביזין שכן אפ"ל דהאיסור להעמיד מלך שלא משבט יהודה הוא דוקא כשממנים אותו למלך גמור ומושחין אותו דזוהי השררה שניתנה לדוד משא"כ שררת נשיא שייכת גס כשאינו מזרע יהודה ולכך שפיר נקראו החשמונאים מלכים דכמש"כ הבאר שבע הנ"ל גס פלג קיסר מלך מיקרי.

ג ובאופן נוסף אולי אפשר ליישב דהנה לשון הרמב"ם בסה"מ (עשה קע"ג) הוא "שציונו למנות עלינו מלך יקבץ כל אומותינו וינהיגנו", ומשמע דעיקר המלכות היא כשיש קיבוץ כל ישראל, וזהו גס מה שנאמר בהפטרות ויגש שכשלא יחזו לשתי ממלכות ויתאחדו כולם יהיה דוד מלך ובזמן ירבעם קרע ה' את המלוכה מעל זרע שלמה וממילא בטלה המלוכה משבט יהודה ויכלו להמליך מלך על שאר השבטים שנפרדו, ועיין בזה הר"ן בסנהדרין (כ' ב') שאחאב מלך ישראל ודאי לא נחשב מורד במלכות בית דוד כיון שהרי השי"ת קרע הממלכה מבית דוד ורק שבט יהודה נשאר ואפשר לבאר כוונתו בהסבר זה לכיון שקרע הממלכה ממילא לא נאמר הדין שדוקא בית דוד.

וביזין שכן אפ"ל דדוקא בזמן שהיו כל ישראל מקובצים נאמר האיסור למנות מלך משבט אחר, משא"כ בזמן שהם מפורדים

ובדברים אלו מצינו גס בדברי הראב"ד (פ"א מהלכות מלכים) דקס (בהלכה ז') כתב הרמב"ם "ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם שהמלכות ירושה וכו' ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המנויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם", ולאחמ"כ (בהלכה ט') כתב "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו שהרי נאמר לירבעם אך לא כל הימים", עכ"ל, ובהשגת הראב"ד "א"א זה סותר מה שאמר למעלה ולא המלכות בלבד וכו' ור"ל לכיון דכל השררות עוברות בירושה מדוע שררה זו לא תעבור כן משמע שפי' בכס"מ א"ו כן הוא אילו היה ירבעם מלך כשר ובניו כשרים לא היתה מלכות פוסקת מזרעו אבל היתה שניה למלכות בית דוד כגון קיסר ופלג קיסר" עכ"ל.

ומקור הענין ד"קיסר ופלג קיסר" הוא בסוגיא דסנהדרין (ל"ח ב') דאמרינן התם "א"ר יהודה אמר רב עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר שנאמר ועבדו את ה' אלוקיהם וכו' א"ל ר"פ והכתיב ודוד עבדי נשיא להם לעולם כגון קיסר ופלג קיסר" ופירש"י "מלך ושני לו כן דוד החדש מלך כדכתיב ודוד מלכם אשר אקים ודוד המלך שני לו כדכתיב נשיא להם ולא כתיב מלך", וא"כ זוהי גס כוונת הראב"ד דמלך מזרע דוד הוא מלך גמור משא"כ מלך מזרע ישראל הוא רק נשיא וע"ס בבאר שבע

נשאר המלוכה לבנו דרך מלוכה עוברת
בירושה ולא הנשיאות.

ולכאורה יפלא הלא חזינו להדיא בדברי
הרמב"ם הנ"ל שכל השטרות
עוברות בירושה, אמנם למשנ"ת א"ש דדוקא
מלכות בית דוד שהיא בעצם עוברת לבניו
משא"כ בכל השטרות וכן במלכות ישראל
שהיא רק נשיאות מינוי הבן אינו מאד
העברת המלכות אלא דין קדימה שמקדימים
אותו על פני אחרים ולכך בבנו שהיתה סיבה
שלא למנותו שהרי לא היה ראוי לא
הקדימוהו.

אמנם הרדב"ז פירש דהשגת הראב"ד היא
דזה סותר למש"כ לעיל שאמר
לירבעם שאם ישמרו דרך ה' תימשך מלכותם
בזרעם לעולם כאשר בניתי לדוד ע"ש
ולכאורה י"ל דכוונת הרמב"ם היא שאמנם
כל זמן שכל ישראל חלוקים לשתי ממלכות
תימשך מלכות מלכי ישראל בזרעם אבל
כשיתאחדו להמליך מלך אחד אז ימלוך רק
דוד וזה יתקיים לעתיד לבוא כמבואר
בפסוקים (הפט' ויגש).

וישוב ראיתי כתוב בחידושי הגרי"ז סטנסיל
עה"ת שביאר בפסוק לא יסור שבט
מיהודה וגו' עד כי יבא שילה וכו' יקחת עמים
שביאר שבטעם שיתקיים יקחת עמים דהיינו
אסיפת השבטים שיתקבצו כולם תחתיו אז
שייך השבט ליהודה דוקא ולא שייך אז מלכי
ישראל וזהו כנ"ל.

שכאמור אין את העדיפות של בית דוד אין
גם איסור למנות מלך משבט אחר ולכך בזמן
החשמונאים שלא היו בבית שני רק משבט
יהודה ובנימין ועכ"פ לא היו כל ישראל ולפי
רוב הראשונים לא נהג יובל מה"ט דלא נחשב
כל יושביה עליה, לא נאמר איסור זה
ונקראו החשמונאים מלכים.

(ד) ובעצם החילוק שנתבאר לעיל בין דין
המלוכה של בית דוד לדין המלוכה של
שאר השבטים הגדר בזה יובן ע"פ מה
שהאריכו האחרונים טובא דבבית דוד
המלוכה היא בעצם, וגם כשנקרעה מהם
הממלכה נשאר עליהם שם מלכי ישראל
אלא שהם כמלך בלא עם ולכן בפועל
נשארה להם רק ירושלים למען היות להם
ניר וכ"ז דבר ארעי הוא עד שתחזור
המלוכה כשיתאחדו כל ישראל, משא"כ
מלכות שאר השבטים היא אינה בעצם אלא
שררה ככל השררות, ועי' חו' מרן רי"ז
הלוי (פרשת שופטים) דברים הקשורים
לחילוק זה.

ובחילוק זה יוסבר לן גם הפסוק במלכים
(פי"א) שאמר אחיה השילוני
לירבעם "הנני קרע את הממלכה מיד
שלמה ונתתי לך את עשר השבטים וגו' ולא
אקח את כל הממלכה מידו כי נשיא אשתנו
כל ימי חייו וגו' ולקחתיו את המלוכה מיד
בנו", ופירש המלבי"ם שהכוונה היא
ששלמה נשאר רק בתורת נשיא ולכך לא

שמות

סימן כז

בגדר שם המפורש

"זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר" (ג' ט"ו)

ובאמת בגבולין דליכא לקרא מצרך בא"ד
וכמש"כ הרמב"ם (פי"ד מתפילה ה"י) הרי
א"כ דחשיב כשם המפורש.

עוד אמרתי להביא ראיה לדבר זה מלשון
המדרש (בראשית רבה פי"ז) עה"פ
ויקרא האדם שמות וכו' שז"ל "א"ל הקב"ה
לאדם וכו' ואני מה שמי אמר לו כך נאה
להקראות אד"נ שאתה אדון לכל בריותיך
א"ר אחא אני הוי' הוא שמי [ישעיה מ"ב]
הוא שמי שקרא לי אדם הראשון, הרי
מפורש שבפסוק נאמר אני הוי' הוא שמי
והמכוון הוא לשם אד"נ שקרא האדם ומוכח
דתרווייהו כחד חשיבי, ולאח"ז מלאתי ראיה
זו בארצות החיים (סימן ה') ועוד העירוני
בזה לדברי התוס' (חולין ס"ו ב') ולשו"ת
חת"ס (בהשמטות לחו"מ סי' קצ"ב) שהאריך
בזה עיי"ש ועי' עוד בעבודת הקודש להר"מ
גבאי (פט"ו) שגם כתב כן וז"ל שם אמרו
בפסחים פרק אלו עוברין א"ר אבהו אמר
הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני
ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ז וזה השם הוא
שחדש לו אדם הראשון. אמרו בצראשית רבה
ובמדרש שוחר טוב ואני מה שמי אמר לו כך
נאה להקראות יי' שאתה אדון לכל בריותיך.
אמר ר' אחא אני יי' הוא שמי הוא שמי שקרא
לי אדם הראשון עד כאן.

ודרשו חז"ל "אני נכתב בידוד ונקרא
באדנות" (קידושין ע"א א').

הרמב"ם (פ"ב מהל' ע"ז ה"ז) כתב שגדר שם
המפורש אינו רק שם המפורש של
ד' אותיות אלא גם שם אדנות הוא ככלל שם
המפורש, שכ' לגבי מגדף דקיי"ל שא"ח אלא
בשם המפורש "ויברך אותו בשם מן השמות
שאניס נמחקים שנאמר ונוקב שם ה' על
השם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויים
באזהרה [בעניין זה שהשם שמגדף בו יכול
להיות גם שם שאינו מפורש האריך באו"ש]
שם ויסוד דבריו דס"ל לרמב"ם דכל השבעה
שמות נקראים שמות המיוחדים אלא ששם
המפורש הוא רק הוי' ויש להוסיף לזה את
דברי הרמב"ם (פי"ב משבועות הי"א) שאסור
להזכיר לבטלה שם מן השמות המיוחדים
שכוונתו על כל השבעה וכמש"כ בשו"ת
הגרעק"א (ח"א סי' כ"ה), ויש מי שמפרש
שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א
ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל, עכ"ל,
ומבואר מיניה דלשם אד"נ יש דין של שם
המפורש, וכן מוכח בסוטה (ל"ח א') דברכת
כהנים במקדש היא בשם המפורש, ואמרו או
אינו אלא בכינוי ופירשו התוס' שאין פירוש
אלקים וכדו' דהלל כתוב יברך הוי' אלא
הכוונה לשם אדנות שהוא קריאתו של הוי',

והנה בהסברת חידוש זה של הרמב"ם שמגדף חייב אף על שם דאד"נ ושהוא בודאי ממה שאמרו בקידושין (ע"א א') כתיב זה שמי וכתיב זה זכרי אמר הקצ"ה לא כשאני נכתב אני נקרא אני וכו' ונקרא באל"ף דל"ת] כתב בחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות עבודה זרה וז"ל "והנראה לומר בזה שהרמב"ם ס"ל וכו' דנאמר בזה דינא דהקריאה של אדנות היא גם קריאה על השם של הוי' וא"כ אף דעאם השם של אדנות לאו שם המיוחד הוא אבל עכ"פ הרי בזה שפירש להשם דאדנות מקרי שפירש גם להשם המיוחד שזו היא קריאתו ולהכי חייב במגדף והוי זה בכלל ונוקב שם השם דכך היא נקיבתו של שם זה לענין הקריאה ולהכי כתב דעל שניהם הוא נסקל דבין כך ובין כך הרי פירש להשם המיוחד שהוא שם הויה אבל אה"נ דזה גם הרמב"ם ס"ל דרק שם הוי' הוא דמקרי שם המיוחד ולא השם של אדנות", עכ"ל, ועיי"ש שצ"ח דגם אותם החולקים על הרמב"ם אינם חולקים על יסוד זה ודוקא לגבי מגדף נימוקם עימם דאינו חייב אלא על שם הוי'.

והנה בשו"ע (או"ח סי' ה') כתב "יכוין בצרכות פירוש המילות כשיזכיר השם יכוין פירוש קריאתו באדנות שהוא אדון הכל ויכוין בכתיבתו ביו"ד ה"א שהיה והוא ויהיה", עכ"ל, וכתב ע"ז בביאור הגר"א וז"ל "וכן עיקר לפי עומק הדין כי בכל [רצ"ל בכל קרי וכתיב] הולכין אחר הקריאה וא"כ להרהר כלל על הכתיבה אף שיש בהכתיבה סודות גדולות והם הלכה למשה מסיני וכן כאן הולכין אחר הקריאה בנקודתו [רצ"ל

דההוי' נקוד בשוף חולם וקמץ משום שזה הניקוד של אד"נ ואף דבאד"נ תחת הא' בא חטף פתח וזה משום דבאותיות אהח"ע בא ח"פ במקום שוא] וכן כשיבא [האותיות] וכל"צ לפניו האלף נחה וכלב בפתח משא"כ בכתיבה היה ל"ל בחיריק [ביאו"ד כמש"כ בדמשק אליעזר דהנה הכלל הוא דוא"ו הבאה לפני יו"ד שואית הוא"ו נקודה בחיריק והיו"ד נח נסתר כמו בתיבת וידעתם אבל וא"ו שלפני אות גרונית נקודה בפתח כמו והלכתם וכן בשאר אותיות כל"צ והשתא כשבא וכל"צ לפני שם הוי' אי הוה איזלנא בתר הכתיבה א"כ היה צריך להיות נקוד בחיריק דהלל זהו לפני י' ומדנקוד בפתח בע"כ דאזלינן בתר הקריאה ודנים כאילו היה כתוב לפני א' שהיא אות גרונית שדינו להיות נקוד בפתח], וכן למה לפניו רפה [רצ"ל דתמיד בתיבת למה הנגינה היא על הלמ"ד והמ"ם דגושה מלבד היכן שהיא באה לפני האותיות אחע"ה ששם המ"ם רפה והנגינה היא עליה והשתא מדחזינו דבלמה הבא לפני הוי' כמו בפסוק למה ד' יחרה וכו' שהמ"ם רפה מוכח דאזלינן בתר הקריאה וחשיב שבא לפני א' ולא לפני י'], וכן [אותיות] בג"ד כפ"ת אחר השם הוא תמיד בדגש וכן מונה במסורה אדני"י בם ג' מפקין רפויין, והקריאה האלף בח"פ כי ניקוד השם לפי קריאתו כמו בכל הקריין שבתורה [רצ"ל דכל בג"ד כפ"ת שאחר אותיות אהוי' הוא רפה חוץ מהמקומות שהוא מפיק או שגם האהוי' נקראים ומורגשים שאז גם הוא בדגש וגבי בג"ד כפ"ת שאחר השם תמיד הוא דגש וא"כ מוכח דאזלינן בתר הקריאה שהיא מורגשת דאילו הוה אזלינן בתר הכתיבה כיון

רחום בדיון" והקשה עליו הרמב"ן דהלל השם הראשון נכתב באל"ף והשם השני ביהו' והיו' היא מידת הרחמים ואין כתב רש"י שהוא דין ובחי' מרן רי"ז הלוי שם כתב ליישב וז"ל "אולי י"ל דלדעת רש"י דבאמת הא דדרשינן לא כשאני נכתב אני נקרא שצאה בזה ההלכה דהשם הנקרא הוא קריאתו של השם הנכתב זהו רק הקריאה של אל"ף וכתבואר בגמ' נכתב אני ביי"ק ונקרא באל"ף ופירש"י שם דשני שמות למדו, שם הכתיבה ושם הקריאה דהיינו הקריאה של אל"ף וזהו שם המיוחד כנ"ל, אבל כשאנו קוראין אותו אלקים אין זו קריאתו של השם הנכתב רק הוי כמו כל קרי וכתוב שצורה שאין הקרי קריאתו של הכתיב רק היא קריאה אחרת לגמרי והי"נ הכא הכתיב הוא ביי"ק אבל הקריאה אחרת לגמרי ואינה קריאתו של השם הנכתב ולכן ס"ל לרש"י דהשם אלקים דהכא היא ביי"ק אבל הקריאה הכא הוא שם אחר לגמרי ולא השם הנכתב ודו"ק עכ"ל. וכדברי מרן מלאתי לרבינו הרא"ש בפי' ואתחנן שם שפי' בזה"ל ואם כוונת הרב [רש"י] בעבור השם הנכתב והנקרא שהוא שם בן ד' הנכתב ושם אלקים הנקרא וכן יהי' פירושו שהשם הנכתב המורה על מדת הרחמים יבוא על השם הנקרא שהוא הדיין בכל מקום עד שיהא רחום בדיון. הרי דהוא מחלק בין היכא דנקרא באל"ף לבין היכא דנקרא אלקים דשם זה כגדר קרי וכתוב ולנתבאר דעת הגר"א ז"ל דאין חילוק ביניהם.

ולכאורה איכא בזה גם נפק"מ לדיונא במה שנסתפק בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן ל"ב) בהא דקיי"ל דלרבי

דהה' האחרון הוא נסתר גם זה היה צריך להיות נסתר וראיה דהוא דגוש אס הוא אחר אל"ף ממ"ץ במסורה דאל"ף בם הוא יואל מן הכלל שהוא רפוי אחר י' נראה.

ובן לה' אל"ף למות תולדות הלמ"ד באל"ף והוא פשוט מאד וכוונתו לפסוק ביהללים (ס"ח כ"א) שכתוב בו שם הוי' בניקוד שם "אלקים" והלמ"ד שלפניו נקוד באל"ף ומוכח דאזלינן בתר קריאתו דהיינו אלקים ולכך הלמ"ד שלפניו באל"ף כמו כל אל' הנקוד בסגול שצא בתחילת תיבה שלמ"ד שלפניו נקודה באל"ף ולכן כשאני שמות סמוכין פעמים ניקודו בניקוד אלקים והיינו משום כך קריאתו וכו", עכ"ל.

והנה אם כי לא זכיתי להבין כל כך את ראיות רבינו הגר"א ז"ל וכן עמד בספר דמשק אליעזר] דהלל מכל הני ראיות חזינו רק שהנקודות הדגשים והסמיכויות הם לפי אל"ף ואפ"ל שזהו משום דבפועל כך משתמשין וקורין אל"ף ומנ"ל שמה שכתוב הוי' כשדנים לעניין הכוונה נחשב כלל היה, אך עכ"פ הא מיהא ודאי דחזינו מדבריו דהא דקורין הוי' באל"ף גדרו כגדר כל קרי וכתוב וזה לכאורה דלא כמרן רי"ז הלוי דלדבריו אין כל דמיון בין העניינים דדוקא בקרי וכתוב שהם ב' עניינים נפרדים אזלינן בתר הקריאה משא"כ הכא שקריאת אל"ף נחשבת כקריאת הוי' מהכ"ת שלא יכוין פירוש הוי' ודו"ק.

והנה בריש פרשת ואתחנן (דברים ג' כ"ד) נאמר ד' אלקים אתה החלות וכו' ופירש"י (והוא מהספרי פכ"ד) ד' אלקים

לקרוא מתוך הכתב, ובע"פ אינה קריאה, היאך הדין בשם הוי' הנקרא אד"נ האם לריך לקראו בפנים או כיון דבלא"ה אין זה מה שכתוב שרי לקרותו בע"פ, והשתא בהא תליא דאי נימא דדינו כקרי וכתב א"כ שרי לקרותו בע"פ וכמש"כ במג"א (סי' קמ"א סק"ט) דבקרי וכתב שרי לקרוא ע"פ ועיי"ש בפמ"ג בא"א (סק"ט) שהוסיף עוד לאפילו נטף עליה שעה למ"ד שאינו כמחוק כשר הואיל וקורא בע"פ, משא"כ אי נימא דכשאומר אד"נ הרי זו קריאת ההוי' מסתבר ללריך לקרוא מתוך הכתב, וכ"ז ללא כאגר"מ שם ולריך לחפש הדבר בפוסקים.

ועו"ע בשו"ת מהר"ם מלוצלין (סי' פ"ג) ובאה"ט ושע"ת (סי' ה') מה שהאריך בענין ניקוד שם הוי' כשנקרא אד"נ אם הוא כמו אד"נ בחטף פתח או כמו אילו היה ביה שוא, ושיטת מהר"ם שניקוד הוי' הוא בשוא חע"פ שקריאתו באד"נ כיון שכתביבתו עם י' ולכאורה לפי"ד הגר"א הנ"ל אין הדבר כן אלא דניקוד הוי' הוא כניקוד אד"נ אך יראתי לדבר בדברים אלו שהם ממש כשנונו של עולם כמש"כ שם מהר"ם מלוצלין.

והנה אף לשיטת הרמב"ם דשם אד"נ חשיב כשם המפורש היינו דוקא כשהוא נכתב הוי' אבל אם נכתב אד"נ ודאי שאין דינו כמפורש אלא כאלקים וכדו', והנה בשו"ת רעק"א (סי' ל') הביא להקשות אי כתיבה דינה כדיבור אמאי חילם לא יצרך ולכן לא יתרום הא מלי לבדך כתיבה ותירץ דאם יכתוב שם הוי' יעבור על איסור של הוגה את ד' באותיותיו אך הקשה שיכתוב מ"מ אד"נ דבזה ליכא איסור, ולכאורה אפ"ל בפשיטות דודאי לכתחילה לריך לבדך דוקא בשם המפורש אלא שאמירת אד"נ חשיבא כזכרה בו וכנ"ל אך אם יכתוב אד"נ נמצא שאין כאן כלל את שם המפורש ודו"ק היטב, [שוב ראיתי שבספר אגרות משה (או"ח ח"ד סי' כ"ד) כתב לו השואל את דברי מרן הגרי"ז ויעו"ש מה שהשיב על זה. ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ו יו"ד סי' קנ"ה) דדין סופר שנתכוון לכתוב שם הוי' במקום שריך אדנות אם חשיב כוונה והביא מ"ש בשם הזהר ד' בהיכל קדשו דאד"נ היכל להוי' וחשיב כחד] ועיין גם בספר שער אפרים על הלכות קריאת התורה שדן מה הוא הדין אם קרא שם הויה בע"פ ללא ילא ומכאן הוכיח לכל קרי וכתב.

סימן כח

מילה בנשים ובמומר

"ותקח צפורה צור ותברות את ערלת בנה" (ד' ב"ה)

וכו' אלא איכא בינייהו אשה למ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא דאשה לאו בת מילה היא, ולמ"ד המול ימול איכא דאשה

(א) בגמ' (ע"ז כ"ז א') איתא מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה וכו' ת"ל ואתה את בריתי תשמור ור"י המול ימול

להאי מ"ד כמו שהובא לעיל מהגמ' ודאי דמומר יכשר ודלא כבבא"ט, וכן עמד ע"ז בקצרה הגר"א (שם ס"ק ט') ויש להתבונן במה נחלקו.

והנראה בזה להנה יעוי"ש בהגרעק"א דנקט לתירוץ התוס' גם מומר לכה"ת כשר וכך היא באמת שיטת האור זרוע בהלכות מילה (יעו"ש ח"א אות ז'), אך לשון התוס' אינו מורה כן אלא שדווקא מומר לערלות כשר אבל מומר לכה"ת גם לדידהו הוא פסול.

ובטעם הדבר נראה דמומר לכל התורה דינו כעכו"ם וכדחזינו מהתו"כ שהביא הגר"א (בס"ק ח') דרשנין "מכס להוציא את המומרים" וכן מבואר בתוס' (סנהדרין ע"ב ב') שכתבו בהא דמתרים אותו שנהרג ישראל הוא בן ברית הוא וז"ל "ישראל ולא כותי, בן ברית ולא מומר לעכו"ם, דמומרינ לעכו"ם מורדין ולא מעלין", הרי דמומר אינו בכלל בני ברית.

וגדולה מזו מצינו בספר כפתור ופרח (פרק י') בשם זקנו ר' אליעזר ז"ל דמומר פסול לשליחות הולכת גט דרשנין מה אחס בני ברית אף שלוחם בני ברית ומומר אינו בכלל בני ברית וכיוון לדעתו המג"א (או"ח קפ"ט) ועיי"ש באבן העוזר שהרבה לפלפל בזה, וכיון דדינו כעכו"ם אינו לא בכלל ואתה את בריתי תשמור ולא בכלל המול ימול וכמפורש בגמ' דגוי אפי' מהול דינו כערל. וכל המחלוקת היא רק במומר לערלות בלבד.

כמאן דמהילא דמיא, והקשו שם מקרא זה לפורה מלה ותי' ב' תירוטים יעו"ש.

וכתבו התוס' (ד"ה איכא) וז"ל "תימה אמאי לא אמר איכא בינייהו מומר לערלות דלמ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא שאינו בכלל לשמור כדאמרין בהשולח (גיטין מ"ה א') דישראל מומר לאו בר קשירה וכו' מפני שאינו חפץ לקשור ה"נ נימא שאינו בר מילה כיון שאינו חפץ לימול ולמ"ד המול ימול איכא דאמר' לעיל אע"ג דלא מהילי כמאן דמהילי דמו ואומר ר"י דמומר לערלות בר שמירת ברית הוא אלא שאינו חפץ לימול אבל מיהו בר שמירת ברית הוא אם יחפץ ובגיטין גבי קשירה ה"ק כל שאינו בקשירה כלומר שאינו מקיים מצות וקשרתם אינו בכלל וכתבתם וזה מבטל מצות קשירה מעליו" עכ"ל. והיינו דהיה קים להו לחז"ל דלתפילין צעינן בר קשירה בפועל ואילו לגבי מילה סגי בהא דאינו מופקע מהמאווה ואם יחפץ לקיימה יוכל לקיימה.

והנה הרמ"א (יו"ד סי' רס"ד ס"א) כתב בשם בעל העיטור "מומר לכל התורה כולה או שהוא מומר לערלות דינו כעכו"ם", ויעוי' בהגרעק"א שצמד דזה דלא כתוס' הנ"ל דמדברי התוס' חזינו דלמאן דיליף מהמול ימול לא עלה בדעתם כלל שמומר יפסל ורק למאן דיליף מואתה את בריתי תשמור הוקשה להם ואפ' למ"ד זה תירצו דאינו מופקע, וא"כ לדידן דקיי"ל כמאן דיליף מהמול ימול וכדחזינו ממה שפסק שם השולחן ערוך דאשה כשרה למול דזה רק

לקיימה. ונעמס"כ בזה באורך בס' ברכת כהן למס' חולין סי' ז'.

(ב) והנה מבואר בדברי התוס' לאף ללדיהו מומר לדבר אחד דינו כיהודי גם לאותו הענין עצמו מ"מ לענין תפילין אי"ז כן דבהם צעינן שיקיים צפועל את המצווה.

ונראה להביא לזה ראייה מהנה האחרונים ז"ל הקשו מאי טעמא קטן פסול לכתיבת תפילין ואפי' גדול עוע"ג ואילו לענין שחיטה הוא כשר אם גדול עוע"ג ועי' מה שפלפלו בזה בנוד"י (מה"ת) ובציה"ל (ח"א סי' ט"ו).

ולפי"ד התוס' הלכא הדברים מאירים ללענין שחיטה שצעינן רק שלא יהיה מופקע מהמצווה גם קטן כשר דראוי הוא לכשיגדיל וכמפורש בתוס' (גיטין כ"ב ב') דכשרים לכתיבת גט וחשיבי בני כריתות "הואיל ואם הגדיל הקטן וגשתפה השוטה הו' בני כריתות" עיי"ש, משא"כ לענין תפילין דצעינן שיקיים צפועל את המצווה קטן אינו בכלל דסו"ס אינו מקיים צפועל.

וחילוק זה מדוקדק היטב בלשון הרמב"ם דכתב (פ"א מהלכות תפילין הי"ג) "כתבן כותי או ישראל מומר וכו' הרי אלו פסולין ויגזזו שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שמוזהר על הקשירה ומאמין בה הוא שכותב", ולמה הוצרך להוסיף שמאמין בה דבר שלא הוסיף בפ"ד משחיטה לענין שחיטה ובע"כ כמס"כ התוס' ללענין תפילין יש תנאי נוסף מלבד שיהיה בתורת החיוב שגם יקיים אותו.

ונראה לאזלו לטעמייהו, דהנה יעוי' בתורת הבית לרשב"א (בית ראשון) שדן במומר לאכול נבילות אי כשר לשחיטה והסיק לאף דמומר לדבר אחד קיי"ל דאינו מומר לכל התורה (כולה) מ"מ לאותו הענין שהוא מומר עליו דינו כגוי וכדקיי"ל דאינו יכול להביא קרבן על אותו דבר, והיינו משום דלגבי דינו כגוי וכיון דאדם זה מומר הוא לענין נבילות שחיטתו פסולה כשחיטת גוי, ויעוי' בהגרעק"א שהביא מהב"י שדקדק מרש"י בנדרים דהנודר מהערלים אסור רק במומר והיינו ע"כ במומר לערלות והיינו נמי כשיטה זו דלגבי מילה גוי הוא ולכך אף שהוא מהול דינו כאינו מהול, וכ"פ העיטור (ח"ב ריש שער שני) וז"ל "ודוקא לתאבון אבל להכעיס מועד לנבל הוא ואפי' נמצאת סכיני יפה אסור והיכא לאחרים רואין אותו אית מ"ד שחיטתו כשרה ומסתבר כיון דמועד לנבל הוא ה"ה כשחיטת כותי ונכרי דאפי' ישראל עוע"ג פסולין", וא"כ א"ש נמי מה שפסק בעה"ע דמומר לערלות שחיטתו פסולה ללדידי' כיון דמומר הוא לענין ערלות דינו כגוי לענין מילה, משא"כ התוס' נראה דפליגי על יסוד זה שכתבו (חולין ג' ב' ד"ה קסבר) דהי"ט דמומר לנבילות פסול לשחיטה "דכתיב וזבחתי מה שאתה זובח אתה אוכל כלומר אותו שהוא בר זביחה לאפוקי עכו"ם ואוכל נבילות להכעיס" ומדלא פירשו כפשוטו דדינו כגוי לענין זה בע"כ דפליגי איסור זה וא"כ א"ש לשיתיייהו מש"כ בע"ז דמומר כשר למול כיון שאינו מופקע מהמצווה אם ירצה

לתאבון כשר, עיי"ש. ולפמנ"ת י"ל דתוס' ס"ל דגם מומר לתאבון חשיב שאינו מקיים מצוות תפילין משא"כ בשחיטה כיון דלא שציק התירא ודאי חשיב דר זביחה ודו"ק.

ובחילוק זה יתיישב היטב גם מה שתמה בתשו' הגרעק"א (קמא סי' ט') על דברי התוס' (ע"ז כ"ו ב') שמשמע מהם דאפי' מומר לתאבון פסול לכתיבת תפילין, ומאי שנא משחיטה דלכו"ע מומר

וארא

סימן כט

ארץ ישראל מוחזקת מאבותינו

"ונתתי אתה לכם מורשה אני ד" (ו' ד')

ולאחר מיתת הנותן ומת אביהם בחיי הנותן בכור נוטל פי שניים דגופא דארעא דאצוהון הוה ואע"ג דלא אכל פירי [דהא בקניין לאח"ז הוי גוף מהיום ופירות לאחר ל'] דומיא דארץ ישראל לחפר", עכ"ל, וחזינו מדבריו דהגדר הוא דלאצרהם היה קנין הגוף ולא קניין פירות ובקניין פירות זכו רק בכניסתם לארץ.

והנה בר"ה (י"ג א') קאמר בגמ' "דבעו מיניה חברייא מרב כהנא עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו אם תאמר דעיי"ל ביד נכרי קאירכס אמר רחמנא ולא קאיר נכרי וכו'" וכתבו התוס' (ד"ה ולא) "ואע"ג דירוסה היא להם מאבותיהם כדאיתא בע"ז פרק רבי ישמעאל (נ"ג ב') וכו' מ"מ יש לו [לגוין] במה שזרע וכו'", עיי"ש, ויעוי' בספר פרשת דרכים (דרך הקדש דרוש תשיעי) שפירש כוונתם בתירוכם דקנין הפירות היה שייך לגויים ורק

נראה בזה לבאר בתרי אופנים מה היה גדר זכיית האבות [וכן בני ישראל קודם הכיבוש] בארץ ישראל, ומה נתווסף כשנכנסו לתוכה וכבשוה.

(א) בדבא בתרא (ק"ט א') "אמר רבה ארץ ישראל מוחזקת היא [פירש רשב"ם: "ליוצאי מצרים כדכתיב ונתתי אותה לכם מורשה כלומר אני נתתי לכם מורשה], מיתבי אמר רבי חידקא יודע היה משה רבנו שצנות כלפחד יורשות הן אבל לא היה יודע אם נוטלות חלק בכורה אם לאו וכו' ואי ס"ד ארץ ישראל מוחזקת מאי קא מספקא ליה, היא גופא קא מספקא ליה דכתיב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה' ירושה היא לכם מאבותיכם או"ד שמורישין ואינו יורשין ופשוטו ליה תרואהו ירושה לכם מאבותיכם ומורישין ואינו יורשין", ע"כ סוגיית הגמ'.

וכתב הנמוק"י (נ"ג א' מדפי הרי"ף) וז"ל: "אם נתנו לאביהם קרקע מהיום

מיהא חזינון שהבין בתוס' כדברינו דאילו להבנת הפרש"ד אין לדבריו התחלה ולפ"ז אדרכה תהיה הוכחה הפוכה דהתוס' נחלקו על הגמוק"י וס"ל שגם הקניין פירות היה שייך לישראל דאילו היה הקניין פירות שייך לגויים לא היתה מתחלת קושיותם.

ובאמת דר"איה זו היא גם מעצם הגמ' בע"ז שהביאו התוס' דמקשה למה נאסרו האשירות שמאלו ישראל כשנכנסו לארץ והלא הן לא היו של הגויים ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואשירות הלא פירות הן ולגמוק"י הפירות של הגויים והיא תמיהה עצומה.

והנראה בזה לפי המבואר בירושלמי (רפ"ב דחלה) דקאמר התם "פירות חו"ל שנכנסו לארץ ר"א פוטר ורע"ק מחייב וכו' משביר ר"ע את ר"א אין את מודי לי בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומאלו קמחים וסלחות שהן חייבים בחלה ולא גידולי פטור הן והוא [רז"ל ר"א] מקבל מיניה, א"ר יוסי תמהני איך רע"ק מוסיף את ר"א והוא מקבל מיניה תמן עד שלא נכנסו לה למפרע ירשו דא"ר הונא וכו' לזרעך אתן אין כתיב כאן אלא לזרעך נתתי כבר נתתי" ע"כ. ולפי שיטת הגמוק"י נראה שהפירוש בירושלמי הוא שאף שקודם הכיבוש לא היה להם בארץ קניין לפירותיה מ"מ לגבי אותם הפירות שמאלו כשצאו היה להם בה קנין וממילא חשבינן להו לפירות כאילו גדלו ברשות מעיקרא.

וביזן שכן שוב מיושבת הקושיא מהגמ' בע"ז דלפמשנ"ת האשירות שמאלו ישראל כשצאו לארץ היו שייכות להם עוד מעיקרא

קניין הגוף היה לישראל ולכך מה שזרעו ולמחמ הוה קציר נכרי דהא הפירות הן שלהם. ולפי דבריו יתאימו דברי התוס' למש"כ הגמוק"י. וולפ"ז מובן מ"ס רועי אצרהם לרועי לוט שהפירות גזל הם ולא קיבלו מ"ס רועי לוט שלאצרהם ניתנה כבר, יעויין רש"י פ' לך (י"ג ז') שכתב והכתוב אומר והכנעני והפרזי אז בארץ ולא זכה בה אצרים עדיין].

אמנם לשון התוס' לכאן אינו משתמע כדבריו, אלא דהעניין הוא בזריעה של הגויים שזה שהם זרעו את זה זהו סיבה שזה יהיה שלהם. ובפירוש הדבר נראה לפי המבואר בירושלמי המובא בחידושי רבינו חיים הלוי (פרק ט"ו ממלוה ולוה) שהזרע בשדה הפקר הפירות הן שלו, דמהתם חזינון שזה שהפירות למחו מכח זריעתו זהו סיבה מספקת שהן יהיו שלו, וא"כ ה"נ הכא זהו כוונת התוס' שעצם זה שהגויים זרעו את התבואה זהו סיבה מספיקה שהם יהיו שלהם ויחשבו קציר נכרי, וואע"פ שראובן שיזרע בשדהו של שמעון לא אמרינן שיהיו הפירות של ראובן היינו משום שאלימה בעלותו של שמעון בקרקע להפקיע את הפירות מיד הזרע אך כאן שבעלותם של ישראל לא היתה אלימה כ"כ סבבו התוס' שאין בכחה להפקיע את הפירות מיד הגויים, וכן שמעתי ביאור דברי התוס' ממור"ר מרן הגרא"מ שך זצוק"ל, וסמך לדברינו דיעוי' בהגהות חתם סופר (או"ח הלכות פסח סי' תע"ג) שהוליא מדברי התוס' הללו שגוי הגזל שדה מישראל וזרעה להפירות הן שלו, והנה בעצ"ד יש לפלפל מסבבא וכן מהתוס' בלולב הגזול (ל' ב' ד"ה וקרקע), אך הא

דשאני התם שאי"ז קניין גמור רק לבדר החלקים ולזה מועיל הילוך גם לרבנן, וא"כ ה"נ הכא זו היתה תשובתם של רבנן שאברהם לא עשה קנין בפועל, רק שזהליכה זו בירר שזהו חלקו בעולם ולבירור סגי בהילוך ודו"ק.

וביבמות (פ"ב ב' ז') ובנדה (מ"ו ב') "תניא בסדר עולם אשר ירשו אבותיך וירשתה ירושה ראשונה ושניה יס להן ושלישית אין להם" וכתבו התוס': "פר"ח ראשונה ירושת אברהם יצחק ויעקב שניה ירושת יהושע ומשם ואילך קדשה לעולם ולא יתכן לפרש כן וכו'" יעווי"ש שדחו פירוש זה וכן דחוהו כל הראשונים ופירשו שהכוונה לירושת יהושע וירושת עזרא, עיי"ש, ולפי דברינו מובן מאוד מדוע לא נקראת ירושת אברהם ירושה דאי"ז ירושה חלא זכות כללית שיקבלו אותה ודו"ק.

עוד נראה להביא סמך לדברינו מהא דקאמר בירושלמי (בבא בתרא פ"ח סוף ה"ב). "רבי יוחנן מתיב והבאתי אתכם אל ארץ אבותיכם ונתתי לכם מורשה אם מתנה למה ירושה ואם ירושה למה מתנה חלא מאחר שנתנה להן לשום מתנה חזר ונתן להן לשום ירושה א"ר הושעיה כל מקום שנאמר מורשה לשון דיהא [פי' הפ"מ: "לשון כהה וספק"] והיינו דאי"ז ירושה גמורה, התיבון והכתיב מורשה קהילת יעקב [פי' הפ"מ: "ומה שייך לשון דיהא על תורה"] אמר לית דיהא סוגין מיניה [אין דיהא יותר ממנה] מן 17 לעי משכח כולה [רז"ל דבתחילה אינה ברורה ורק מי שמתייגע מוצא אותה] ע"כ, ולדברינו ביאור הדברים

ושפיר פריך עליהו בגמ' דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו וא"כ אין גם ראה מהתוס' דפליגי על הנמוק"י דבאמת גם אינה מודים לדבריו ומ"מ הקשו שכיון שמאלו את התבואה כשצאו א"כ הם שלהם מעיקרא ולא הוו קאיר נכרי ודו"ק.

ב) ובאופן נוסף נראה לבאר דתרי עיני ירושה היו, דבתחילה זכה אברהם בארץ באופן כללי בתורת חלק ונחלה שזהו חלקו בעולם אך עדיין לא היתה לו בעלות גמורה על הארץ ולזה היה צריך ירושה וכיבוש בפועל וזה היה בכניסתם לארץ. [וכמו שיבואר בפ' מנחות החילוק שבין נחלה ואחזה].

וסמך לדבר נראה מהא דקאמר בבבא בתרא (ק' א') תניא הלך זה [רז"ל בשדה] לארכה ולרחבה קנה מקום הלוכו דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים אין הילוך מועיל כלום עד שיחזיק אר"א מ"ט דר"א דכתיב קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי כך אתגנה ורבנן התם משום חביבותא לאברהם הוא דקאמר ליה הכי כדי שתהא נוחה לכבוש לפני בניו ע"כ, ופי' רש"ב"ס "כדי שיהא נוח [לכבוש] דהוּו להו כיורשין ולא כגזלנין ולא יהיה רשות לשטן לקטרג ולא פתחון פה למידת הדין" ותשובת רבנן לריכה פירוש.

ולחנ"ל הביאור הוא דהנה יעווי"ש לעיל (ג') א"י גבי שותפין שחלקו דקאמר בגמ' שהחלוקה היתה ע"י שכל אחד הלך בתוך שלו, והקשו הראשונים הא קיי"ל כרבנן דהילוך אינו קונה. ויש מהראשונים שתירצו

ירוסה בפועל ושאלת אברהם היתה רק במה אדע כי אירשנה. [עיי"ש כלי יקר עד"ז].

ובהמשך הפסוקים בפרשת בריית בין הבתרים נאמר שתשובת הקב"ה היתה "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה וכו' ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמורי עד הנה וכו'", ומיד לאחר מכן נאמר "ביום ההוא כרת ה' את אברם בריית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת וכו'", ויש להתבונן בהנה יעוי' ברש"י שפירש ש"כ"י גר יהיה זרעך" לא קאי אגלות מארים אלא על "ויגר יצחק בבאר שבע" ו"ויעקב גר בארץ חס" וכו' וא"כ איך מיד אח"כ נאמר "לזרעך נתתי את הארץ" ומשמע דלאלתר היה כמו שהובא לעיל מהירושלמי.

ולהנ"ל הוא מובן שכאמור שאלת אברהם היתה במה אדע כי אירשנה וע"ז באה הברית ש"גר יהיה זרעך" דהיינו שעכשיו כל זמן שלא שלם עון האמורי אין להם ירושה בפועל וגרים הם ורק דור רביעי ישובו הנה לכובשה, ומ"מ כבר עכשיו כרת הקב"ה בריית שלזרעך נתתי את הארץ הזאת דהיינו שנתניה כבר עכשיו היתה ורק ירושה לא.

עוד שם בפרשת המילה (י"ז ח') אמר הקב"ה לאברהם "ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחזת עולם והייתי לכם לאלקים" וכתב רבנו המלבי"ם ז"ל "שם אחוזה מציין

פשוט, דמתחילה ניתנה להם באופן כללי בתורת זכות ונחלה וכנ"ל וזה אקרי מתנה, ואח"כ ניתנה להם שוב בתורת ירושה דהיינו כיבוש בפועל, וזהו גם הדימיון לתורה להלא אחז"ל לתורה הריהי כרוכה ומונחת בקרן זוית וכל הרואה ללמוד יבוא וילמוד, וביומא (ע"ב ב') אר"י שלשה זירים הן של מזבח וכו' של ארון עדיין מונח הוא כל הרואה ליקח יבא ויקח, והיינו דבאופן כללי היא עומדת לכל ישראל שיזכו בה ומ"מ לזכות בה בפועל צעי עמל.

ואם כנים אנו בפירוש דברי הירושלמי הרי עולה לן מתוכו דהירוסה הראשונה של אברהם היתה נקראת מתנה ואילו של ישראל היתה נקראת ירושה.

ויתפרש לנו לפ"ז בדקדוק נפלא המשך הפסוקים, דהנה בבראשית (י"ג ט"ו) נאמר "וה' אמר אל אברם וכו' כי את כל הארץ אשר אתה ראה לך אתננה ולזרעך עד עולם".

ולאחמ"כ בפרשת לך לך (ט"ו ז') נאמר שוב "ויאמר אליו אני ה' אשר הולאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה", ורק שם שאל אברהם במה אידע כי אירשנה. ויעוי"ש בכלי יקר שעמד בזה מ"ט שאל רק כאן ולא בפעם הראשונה.

ולפי דברינו הדברים מאירים, דבאמת היו ב' הבטחות דבתחילה הבטיחו שלזרעו יתננה וכאמור היינו זכות כללית שזהו חלקו בעולם ואח"כ הבטיחו שוב שיתן לו אותה לרשתה וכאמור היינו

שאוהו ומחזיק בארץ ומשתמש בה כי תחילה נתן לו את הארץ לרשתה ר"ל שתהיה שלו ע"י ההבטחה אבל לא אחזו בה כמי שיש לו מתנה במדינת הים שהוא לו מתנה וירוקה ואינה אחוזה כי לא החזיק בה" עכ"ל, וזה ממש כדברינו שהבטחה היתה על הכיבוש בפועל [ויעו' דבריו (פכ"ו ד') ג"כ ע"ד זו], אלא שכאן למדנו דבר נוסף שהכיבוש בפועל מלבד שהוא תלוי ב"ועבדום וענו אותם" הוא תלוי גם ב"והייתי לכם לאלוקים" [וכפה"ג היינו בשעת מתן תורה].

ולפי זה יתפרש המשך הפסוקים בפרשתנו כמין חומר "לכן אמר לבני ישראל אני ה' והוא אחתי אתכם מתחת סבלות מלרים והאלתי אתכם מעבדתם וכו' ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וכו' והבאתי אתכם אל הארץ וכו' ונתתי אתה לכם מורשה אני ה'", דהפי' הוא כך והוא אחתי מתחת סבלות היינו מ"וענו אותם", וגאלתי מעבדותם - היינו מ"ועבדום", ואחר מכן - "והייתי לכם לאלקים", ואחר כל זאת שכבר נתקיימו כל התנאים הנ"ל זכו להבטחה "ונתתי לכם מורשה" בפועל ממש ודו"ק.

בא

סימן ל

קדוש החדש בבית דין

"החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה" (י"ב ב')

ב"ד הגדול לבד ובארץ ישראל לבד ולכן בטלה הראיה אלכלנו היום בהעדר ב"ד הגדול וכו' עכ"ל, וזוהי שיטתו גם ביד החזקה (פ"ה מהלכות קדוה"ח).

והרמב"ן נחלק עליו וס"ל דא"צ ב"ד הגדול וסגי בב"ד סמוכין והאריך להוכיח כדבריו, וחד מראיותיו היא, "והנה דבר ברור וידוע הוא שב"ד הגדול בטל מא"י ואפילו קודם החרבן, ר"ל שלא היה בהם דין ב"ד הגדול כמו שאמרו בראשון מע"ז (ח' ב')

(א) אמרו במכילתא "לכם - עדות זו מסורה לכם", כתב הרמב"ם בשה"מ (רי"ק מ"א קנ"ג), "אנו לקדש חדשים ולחשוב חדשים וסנים וזו היא מלות קדוש החדש והוא אמרו יתעלה החדש הזה לכם ראש חדשים ובא הפירוש עדות זו תהא מסורה לכם כלומר שמ"א זו אינה מסורה לכל איש ואיש כמו שבת בראשית שכל איש ימנה שעה ימים ויפדות בשביעי עד שתיראה לכל איש ואיש הלכנה שיקבע היום ההוא ראש חדש וכו' אבל מ"א זו לא יעשה אותה לעולם זולת

עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט לכל ישראל, וליין הרדב"ז ספרי פ' שופטים, "אלו ואלו באין לב"ד הגדול שבשכנת הגזית שמעם תורה יוצאה לכל ישראל שנאמר וכו'", עוד שם "ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך על הוראת ב"ד הגדול שבירושלים חייבים מיתה [בזקן ממרא] ואין חייבים מיתה על הוראת ב"ד שביבנה [היינו סנהדרין אחר שגלון], ומבואר א"כ שסנהדרין כשאינם בלשכת הגזית קלוש כוחם מאותם שבשכנת הגזית וא"כ קשה להרמב"ם דבעינן לקדוה"ח ב"ד הגדול מנ"ל שגם הם יכולים לקדש.

והנראה בזה דהנה יעוי' רמב"ם (פ"ה מהלכות סנהדרין ה"א) שכתב, "אין מעמידין מלך אלא ע"פ ב"ד של ע"א ואין עושין סנהדרי' קטנה לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר אלא עפ"י ב"ד של ע"א ואין דנין לא את השבט שהודח כולו ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול בד"נ אלא בב"ד הגדול", ויעוי"ס בלח"מ שהקשה מדוע לא הזכיר הרמב"ם כאן מש"כ (פ"ד מהלכות כלי המקדש הט"ו) שאין מעמידים כהן גדול אלא בב"ד של ע"א, ויעויין בחי' מרן רי"ז הלוי שתירץ שהרמב"ם מזכיר רק אותם דברים שנאמר בהם דין מסויים שזריכין ב"ד של ע"א, משא"כ הא דבעינן להעמדת כה"ג ע"א הלז אי"ז מגזיה"כ מיוחדת אלא דילפינן לה ממשה שמינה את אהרן ומשה במקום ע"א קאי וזהו אינה הלכה מסויימת דבעינן ע"א אלא הוא דבר הנלמד מסבירא שעניין השייך לכל הציבור הממונים עליו הם ב"ד הגדול ואת זה הרמב"ם אינו מונה עיי"ס בדבריו.

ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות למאי הלכתא לומר שלא לנו דיני נפשות כיון דחזו דנפישי להו רוצחים אמרו מוטב נגלה ממקום למקום דכתיב ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' וגו' מלמד שהמקום גורם וכו', וכבר הביא הרב בפתיחת המאמר הזה [כוונתו בשורשים סוף שורש י"ד] הלשון השנוי במכילתא מנין שאין ממיתין אלא בפני הבית וכו' ומנין שתהא סנהדרי גדולה סמוכה למזבח ת"ל מעם מזבחי תקחנו למות וכו' ומאותה שעה בטלו כל הדינין התלוין בב"ד הגדול וא"כ הדבר לא היו יכולין לקדש ע"פ הראיה מזמן הארבעים שנה קודם החורבן וידוע הוא בכמה מקומות בגמרא שהיו עושין כן עד זמן קרוב לסתימת התלמוד וכו' עכ"ל.

ולמד הרמב"ן שדדרשת הגמ' בע"ז והמכילתא נאמר, ש"מאותה שעה בטלו כל הדינים התלוים בב"ד הגדול" ולכך הקשה, אולם דעת הרמב"ם הביאור כמש"כ האחרונים [עיי"ס מגילת אסתר ולב שמח וכ"כ מהרלצ"ח ומהר"י בירב דקונטרס ויכוח הסמיכה בארוכה שבסוף שו"ת מהרלצ"ח] שלא נאמר כאן שכשאינם בלשכת הגזית אין להם שם ב"ד הגדול אלא דזוהי רק הלכה שלא דנים ד"נ רק בלשכת הגזית וכיון שיש להם שם ב"ד הגדול שפיר יכולים לקדש חדשים.

אמנם יש לעיין דהנה ז"ל הרמב"ם (פ"א מהלכות ממרים ה"א). "ב"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבע"פ והם

קבעוהו זה היום ר"ח או יו"ט וכו' ע"כ. ויעוויי"ש ברמב"ן שנחלק עליו ויש להתבונן מהי באמת סברתו בזה.

ולהנ"ל הוא מובן היטב דהנה יעוויין רמב"ם (פ"ד מהלכות סנהדרין הי"א) שכתב וז"ל, "נראה לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים", וכ"כ בהרחבה בפיה"מ (פ"א מסנהדרין ופ"ד מזכורות) עיי"ש. ונראה שהגדר הוא דס"ל ללא אקרו "קהל" אלא בני ארץ ישראל וכמו שאמרו בהוריות (דף ג' א'). מקרא ד"קהל גדול מלבוא חמת וגו'", וכשבני ארץ ישראל הסמיכוהו נחשב שקהל ישראל הסמיכוהו והוא מוסמך. [עי' היטב בפיה"מ בזכורות שכתב וז"ל "שאינו נקרא ב"ד בשם מוחלט אלא סמוך בא"י בין שיהיה סמוך מפי סמוך או הסכימו בני א"י למנות אותו ראש ישיבה לפי שבני א"י הם הנקראים קהל והקב"ה קרא אותן כל הקהל ואפי' היו עשרה אנשים וכו' כמו שביארנו בהוריות"]

וביין שכן נראה נמי הכא דכיון שנתבאר דהא דבעינן ב"ד הגדול הוא מאל שהם הממונים על כלל ישראל, שפיר בעינן שהם יהיו ב"ד הגדול שבארץ ישראל דהא לשיטתו דווקא קהל א"י אקרי קהל לכך כתב שכל מה שמועיל החישוב בחו"ל הוא רק מאל שבאותו זמן חשבוהו ב"ד שבארץ ישראל ודו"ק.

ומדוקדק היטב ביסוד זה לשון המשנה (ר"ה כ"ה א') "ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו בי"ד על ישראל הרי הוא

והנה הרמב"ם אינו מונה בדברים שנוהגין בע"א גם מלוות קידוש החודש, ואף דשיטתו היא דבעינן בזה ב"ד הגדול, ובע"כ חזינו שגם שם אי"ז הלכה מסויימת דבעינן ע"א אלא שכיון שזה עניין כללי השייך לכל ישראל בעינן לזה ב"ד הגדול ומ"מ בעינן לקרא ד"לכס" ולא ילפינן לה מסברא משום דאילו קרא ד"לכס" הו"א שכל בעינן לזה כלל ב"ד ודינו כשבת שכל אחד מונה לעצמו אך אחר שילפינן מלכס שבעינן ב"ד שוב מסברא ידעינן דבעינן ב"ד הגדול.

וביין שכן א"ש קו' קמיינתא דאף אמנם שכשאינם בלשכת הגזית קלוש כוחם ואין בהם דין המראה, מ"מ זהו דוקא לעניינים הצריכים כח וחשיבות של ב"ד הגדול אך בקדוה"ח שכל מה שבעינן לב"ד הגדול הוא רק מאל היותם הממונים על כלל ישראל לא איכפ"ל שאינם יושבים בלשכת הגזית דסו"ס הם הממונים על כלל ישראל וכמפורש בסיפרי (סס) דדריש "ובאת אל הכהנים וכו' לרבות ב"ד שביבנה", והיינו שאף שאין חייבים על המראתם מיתה מ"מ חייבים לשמוע בקולם [ועיי"ש מלבי"ם שעמד בזה] ולכך שפיר יכולים לקדש חדשים ודו"ק.

וביסוד זה תובן היטב שיטתו המחודשת של הרמב"ם בענין קדוה"ח שכתב שם בסה"מ בהמשך דבריו. "ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה לא ידעוהו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה וזה שהיותנו היום בחו"ל מונים במלאכת העבור שבידנו ואומרים שזה היום ר"ח וזה היום יו"ט לא מפני חשבוננו נקבעוהו יו"ט בשום פנים אלא מפני שב"ד הגדול שבארץ ישראל כבר

כבית דינו של משה" לזהו דין שיהיו ממונים על ישראל וכמו בית דינו של משה.

(ב) והנה עד עתה דיברנו מעניין קידוה"ח ונראה שאותם הגדרים יהיו גם לעניין מלות ספירת שמיטות ויובלות. להנה ז"ל הרמב"ם (פ"י משמיטה ויובל) "מלות עשה לספור שבע שנים ולקדש שנת החמישים שנאמר וספרת לך שבע שנות שנים וגו' וקדשתם את שנת החמישים ושתי מלות אלו מסורין לבית דין הגדול כלבד", ושם מודו לו כל הראשונים דמלווה זו מסורה לב"ד הגדול.

והנה יעוי' בספר התרומות (רי"ט שער מ"ה) בשם בעל המאור שכתב ששמיטין תלויין ביובלות, ומה שמלינו בגמ' שנהגו יובלות ושמיטין הוא משום שהדבר ידוע שבימי רבותינו חכמי המשנה והגמ', היו בתי דינים גדולים וקבועים בא"י שהיו מקדשים את החודש ואפשר כמו"כ שהיו מקדשין השנה זכר ליובל אבל עכשיו שבתלו ב"ד בא"י בתלו יובלות ושמיטין, ולכאורה כיון דבעינו

ב"ד הגדול איך מהני אחר החורבן ובע"כ ככל הנ"ל דכל מה דבעינו לב"ד הגדול הוא רק מאד היותם ממונים על כלל ישראל ואף שגלו כיון דסו"ס הם הממונים על כלל ישראל יכולים למנות והוא עצמו השווה את זה לקידוש החודש.

והרמב"ן לשיטתו באמת נחלק ע"ז במלחמות ובחידושים לגיטין (נ"ו א') וז"ל "ותמה על עצמך איך נאמר יובל נוהג אחר החורבן והלא יובל תלוי בב"ד הגדול וכו' ואין מלוה שבע"ד הגדול נוהגת משגלחה סנהדרין מלשכת הגזית כדכתיב לשכנו תדרשו וכו'" והיינו לשיטתו.

אלא שהוא הוסיף שם. "וכ"ש שאפי' ב"ד כלל לא היה בא"י משנת תר"ע לשטרות שבתלה סנהדרין מא"י ואז תקנו חשבון עבורים שבידנו", והיינו דר"ל דכאן גם הרמב"ם יודה שאין היובל נוהג בזמנינו כיון שבתלה לגמרי הסנהדרין ודו"ק.

סימן לא

זכר תמים בן שנה

"שה תמים זכר בן שנה" (י"ב ה')

י"ג קיי"ל דמי שנוול ביום ג' ניסן נעשה בן י"ג בתחלת ליל ג' ניסן ה"נ כשהכבש נולד ביום ג' ניסן יעשה בן שנה בתחלת ג' ניסן וא"כ הול"ל שעות מכשירות דע"י דבעינו מעת לעת חשיב עדיין תוך שנתו עד השעה שנוול בה.

בגמ' זבחים (כ"ד א') "אמר רבא דמדאמרו שצריך שיהא בן שנה בשעת שחיטה וגם בשעת זריקה זאת אומרת שעות פוסלות בקדשים", ופרש"י דע"כ מוכח שנעשה בן שנה באמצע היום מעל"ע משעה שנוול ביום שנוול בו יהי חשוב בן שנה וכמו שלבני בן

בהר סי' ע"ו) לדין בן שנה של כבש אין זה תאריך או גיל שעד היותו נחשב בן שנה כשר, אלא זהו ענין של משך זמן שעד שנמשכת שנתו ראשונה חשיב עדיין כבש וכשר לקרבן יעו"ש, ולפי"ז י"ל דבזה ל"ש ענין מקאת היום ככולו לא בתחילה ולא בסוף ולכן היה מן הדין שיסאר כשר עד סוף היום משום דבלי דין מקאת היום ככולו היה מן הדין שיגמור את כל היום וכדקיי"ל לגבי מנין חודש לאין מונין שעות לחדשים, וכמ"ש בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' שמ"ג ואו"ח סי' פ"ו) לכלל מנין בעינן ימים שלמים וממילא הרי לא עברו שנה של ימים שלמים עד סוף היום וזוהי ל"מ מקאת יומו הראשון] ולכן קמ"ל דמונין שעות בקדשים לפוסלן משעה שנשלם המעל"ע.

והנה מי שנוול ביום א' אחר בשנה פשוטה קיי"ל בשו"ע (או"ח סי' נ"ה) דלא נעשה בר מלוא עד יום א' באלה השני בשנה מעוברת ומשום דאלה השני הוא אחר העיקרי, וקשה לי לפי"ד החזו"א דמקאת יום הראשון חשוב ככולו אם כן הרי כשנוול ביום א' אחר חשיב כנוול בתחילת היום ע"י דין מקאת היום ככולו וא"כ מיד כשנגמר חודש שבט ויום ל' לחודש שבט כבר נגמרו שלש עשרה שנותיו וא"כ למה צריך שיכנס לתוך יום א' דאלה הרי סגי במה שסיים את יום ל' של חודש שבט ומיד יעשה ב"מ בתחילת חודש אדר ראשון, ומוכרח מזה דכדי ליעשות בן י"ג צריך שיכנס לתוך שנתו הי"ד ושנת י"ד מתחיל לו רק ביום א' אדר השני ודו"ק.

והנה בטעם הדין מ"ש דבבן י"ג נעשה גדול בתחלת אותו יום שנוול בו יש לפרשו בב' אופנים, א' י"ל דבאותו יום שנוול בו חשבינן למקאת היום ככולו והו"ל כאילו נוול בתחילת היום וממילא בהגיע תחילת אותו יום כעבור י"ג שנים כבר שלמו י"ג שנה, וכ"כ מרן החזו"א במס' פרה (סי' א' ס"ק ה' ו') דביום ראשון של לידה אמרינן מקאת היום ככולו, ועיי"ש עוד (סק"י).

ולכאורה היה אפשר לומר כמס"כ בספר בנין אפרים דביום הראשון שלא היה בעולם קודם הלידה ל"ש לומר מקאת היום ככולו, דל"מ דין זה אלא במי שהיה כל היום בעולם דניהוג מקאת היום חשוב ככל היום אבל ל"ש לומר זה כשבתחילת היום לא היה בעולם כלל, ולפי"ז צידד בספר הנ"ל לומר דאלה היום הראשון שנוול בו ל"ש לומר מקאת היום ככולו אלא הטעם הוא דביום שהוא נכנס לשנתו הי"ג אמרינן דא"ל להמתין עד שישלים מעל"ע ע"י דמקאת תחילת היום חשיב ככולו, אלא הטעם הוא דביום שהוא נכנס לשנתו הי"ג אמרינן דא"ל להמתין עד שישלים מעל"ע ע"י דמקאת תחילת היום חשיב ככולו, ולכן נחשב מיד בן י"ג, וכ"כ מו"ר זאוק"ל באב"י עזרי (פ"ב מהל' אישות) דהטעם הוא משום דע"י מקאת היום לא בעינן מעל"ע, וכ"כ בשו"ת בית יצחק (סי' קמ"ג).

ולפי ביאור זה דליעשות בן שנה בעינן לדין מקאת היום ככולו לגבי שיעשה בן שנה בתחילת היום, י"ל דגבי דין בן שנה שלגבי כבש ל"ש לומר כן, וכמס"כ לקמן (פ'

בשלה

סימן לב

בענין איסור החזרה למצרים

"כי אשר ראיתם את מצרים הנה לא תוסיפו לראותם עוד
עד עולם" (י"ד י"ג)

לא יסבו בארץ והזהיר במצרים שלא נסב
אנו בארצם".

והנה מש"כ הרמב"ם שאם כבשה מלך
ישראל מהני לכאורה כוונתו כשכבשה
בדין כיבוש רבים ונעשית ח"י וכיוון שנעשית
ח"י פקע ממנה שם מצרים, אך יש לעיין
ולדקדק בזה שמסיק הרמב"ם בלשונם שלא
נאסר אלא לשב לשב לה יחידים או לשכון והיא
בית גויים, שהרי לפי מש"כ בריש דבריו
אפילו לשב רבים יחד והיא שממה ג"כ אסור
עד שתהי' ח"י וקשיא רישא לסיפא. והי'
אפשר"ל בכוונתו שכיבוש מלך ישראל עפ"י
ב"ד מועיל שנעשה ח"י וזה מועיל אפילו אם
נשארו בה גויים וזהו רישא, ובסיפא קמ"ל
שלבש רבים כשאנינה בית גויים מועיל גם
בלי דין כיבוש ובלי שנעשית ח"י וזהו דוחק.
והגם יש לדון בדקדוק לשון שלא נאסר אלא
לשב לה יחידים או לשכון בה והיא בית גויים
ואכמ"ל.

והנה בלשון רמב"ם ורמב"ן הי' משמע
שהקפידא היא על אומת מצרים
שמעשיה רעים ולפ"ז למאי דקיי"ל (בכרות
כ"ח א' ועוד) שסנחריב בלבל את כל האומות
ואין שם אומת מצרים וכמו דקיי"ל שכלן

ובפרשת שופטים כתיב ולא ישיב את העם
מצרימה וגו' וד' אמר לכם לא
תספון לשב בדרך הזה עוד" (י"ז ט"ז), ועיין
רמב"ן ושאר מפרשים שהאריכו באיסור
חזרה וכניסה למצרים.

א והנה ז"ל הרמב"ם (פ"ה מהלכות מלכים
הל"ז), "ומותר לשכון בכל העולם חוץ
מארץ מצרים מן הים הגדול ועד המערב ד'
מאות פרסה על ד' מאות פרסה, כנגד ארץ
כוש וכנגד המדבר הכל אסור להתישב בה,
בג' מקומות הזהירה תורה שלא לשב
למצרים לא תוסיפו לשב בדרך הזה עוד
וכו' וכו', ויראה לי שאם כבש [את] ארץ
מצרים מלך ישראל עפ"י ב"ד שהיא מותרת
ולא הזהירה [תורה] אלא לשב לה יחידים או
לשכון בה והיא בית הגויים מפני שמעשיה
מקולקלין יותר מכל הארצות שנאמר כמעשה
ארץ מצרים. והנה סוף דבריו מתאימים עם
מש"כ הרמב"ן כאן, "וטעם המצווה הזאת
מפני שהיו המצרים והכנענים רעים וחטאים
לד' מאוד כמו שאמר כמעשה ארץ מצרים
אשר יסבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ
כנען וגו', והנה ראה ד' שלא ילמדו
ממעשיהם והכרית בכנענים כל נשמה ואמר

הם, וסיים "ומכל מקום כיון שבא סנחריב ובלבל את העולם הותרה ארצם למלך המשיח ולכבשה כמו שאמרו בחלק מארצם עמון ומואב טהרו בסיחון. [שע"י כיבוס סיחון הותרה ארצו לכבשה] וראיתי למרן הגר"מ שך ז"ק"ל בספר אבי עזרי שהקשה דכמו שבעמון ומואב כיון שסנחריב כבשם הותרה ארצם לכבש ע"י ישראל ובטל האיסור של אל תר את מואב, אם כן ה"ה בארץ מצרים הותר ע"י בלבל סנחריב אפילו אם הקפידה על הארץ כמו בעמון ומואב, ונראה פשוט שאין זה דומה שאיסור ארץ עמון ומואב מבואר בפסוק שהוא בגלל שסייכת ללוט בירושתו ואסור לגזלה ממנו [וכלשון רמב"ן שם שלא נגזל נחלתם], ולכן כיוון שנכבשו ע"י אחרים פקעה זכות כיבוס וירושתן ממנה אבל בארץ מצרים הקפידה על הארץ מלד ענמה ולא מועיל כיבוס לבטלו ורק אם כיבשה מלך ישראל עפ"י ב"ד שחל בה שם ארץ ישראל הותרה שם א"י זהו מפיקע ממנה שם ארץ מצרים אבל כיבוס אחר לא מהני.

ג) והנה לשון הרמב"ם (פרק ה' ממלכים הלכה ז') "ארץ מצרים מן הים הגדול ועד המערב ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה כנגד ארץ כוש וכנגד המדבר הכל אסור להתישב", והנה מש"כ שיעור גודל ארץ מצרים ד' מאות פרסה על ד' מאות, מקורו מגמ' תענית (י' א') ופסחים (ל"ד א') ול"ע כוונת לשונו "מן הים הגדול ועד המערב" כנגד כוש והמדבר.

ונראה כוונת רמב"ם דמשפת הים התיכון שהיא למערב א"י נתחיל משם

מותר להתחתן עם גר מצרי בזמן הזה מיד. [ולכאורה לא כן הי' משמע גם ממ"ס בירושלמי בכלאים (פרק ח' הל"ג) שדנו שם בגרים הבאים מלוב אם מותרים ומסקו שם הדא אמרה לוב היא מצרים הדא אמרה גר הבא מלוב צריך להמתין ג' דורות ומשמע קצת שהמקום גורם.].

אבל צם' חיים שאל (סי' ז"א) הוכיח שהרמב"ם לא ס"ל כן שהרי פסק (פי"ב מהלכות איסור' ב) שמצרים מותרים בזה"ז לפי שסנחריב בלבלם, ואעפ"כ פסק שאסור לשכון במצרים, ויעו"ש בחיים שאל שהאריך בזה אם תלוי באומת מצרים או בארץ מצרים, והביא שם שכ"כ המרדכי ביצמות (ס"פ הערל) שאם היי"ל שסנחריב בלבלם מותר לדור שם, וכ"כ גם בסמ"ג (לאוין רכ"ז) הובא בר"א מזרחי כאן וכן כתב רבינו בחיי כאן יעו"ש. ועיי"ש שהאריך בזה. והגר"י פערלא (ל"ת רל"ח) כתב בשיטת בה"ג שמנה ב' לאוין, א' לא תוסיפון לראותם, וב' לא תשוב בדרך הזה, שלא א' הוא על האומה ולא ב' הוא על הארץ גם כשאין האומה של מצרים זה יעו"ש שהאריך.

ב) והנה נאמר בפרשה זו "כי ירחיב ד' את גבולך וגו' ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך", ופירש"י זו קני וקניזי וקדמוני [ומרן הקה"י כ' רמז יפה "כל הארץ אשר" [עם ג' תיבותיהן] עולה 850 "ארץ קני וקניזי וקדמוני" [כמ"ס רש"י], ג"כ עולה 850] דהיינו עמון ומואב שיכבשם מלך המשיח. והנה הרמב"ן בהשמועותיו לספר המאורות כתב שראוי למנות הלאוין של אל תר את עמון ומואב כי ירושה לבני לוט

והנה ב' משפטים (כ"ג ל"א) נאמר "וְשָׂתִי
 אֶת גְּבוּלְךָ מִיַּם סוּף וְעַד יַם פְּלִשְׁתִּים
 וּמִמְדְּבָר עַד הַנֶּהָר" [ופרש"י נהר פרת],
 ויעויין פ' בא בפסוק גבי ארצה, "ויתקעוהו
 ימה סוף" ופרש"י "אומר אני שים סוף
 היה מקצתו במערב כנגד כל רוח דרומית
 וגם במזרח של ארץ ישראל" כוונתו לשתי
 הלשונות והמפרשים היוצאים א' לחילת וא'
 לסואץ [וכן מצינו לענין תחומין [של א"י]
 שהיא פונה לכל מזרח שנאמר מים סוף
 [למזרח] ועד ים פלשתים [מערב] וב' משפטים
 ים סוף הכוונה לים סוף בגבול מזרחי ועד ים
 פלשתים היינו ים התיכון וממדבר היינו מדבר
 העמים או מדבר סיני בדרום עד נהר פרת
 בצפון ולפ"ז מדבר סיני שהוא בין ב'
 לשונות אלו של ים סוף על שם ארץ ישראל
 יחשב, ועיין רבינו בחיי שם, ויעויין בכוזרי
 (מאמר ב' סי' י"ד) שכתב וז"ל "ואמנם סיני
 ופארן כולם מגבול ארץ כנען מפני שהם מן ים סוף
 כמ"ס ושתי את גבולך מים סוף וגו' וממדבר
 וגו' ומדבר הוא מדבר פארן זהו גבול דרומי
 וכו', וכוונתו לפרש ים סוף הנאמר כאן
 לשון מערבית של ים סוף הפונה למפרץ
 סואץ ומשם נחשב א"י אע"פ שלא נכללת
 בגבולות פרשת מסעי ולא כיבשה יהושע,
 הנה גם עד נהר פרת לא נכלל בגבולות
 התורה, אבל עכ"פ לעתיד לבוא יתפשט
 עד שם, ולכן סיני נחשב כא"י וראוי
 לנבואה ולשכינה ויתכן שנכבש כבר
 בימי שלמה כמ"ס במלכים א' (ט' כ"ו)
 "ואנייה עשה המלך שלמה בעציון גבר וגו'
 על שפת ים סוף", ובדברי הימים

ארץ מצרים ומשם נמדוד לכל מערב ד'
 מאות פרסה [וז"ל שו"ת רדב"ז סי' ב' אלפים ר'
 חלק ו' דף כ"ו [אודות מי שכתב שנחל מצרים
 הוא הנילוס] וכבר ראיתי אחד מגדולי הדור
 שהי' במצרים ואומר שהי' דר בא"י כיון דמצרים
 מלך נילוס [היא] לכל א"י וכו' ובלי ספק
 שהוא טעות מפורסם שהרי נילוס סמוך למצרים
 שיצאו משם ישראל וכו' ואם הוא גבול ארץ
 ישראל איך אסור לשכון שם ד' מאות פרסה
 על ארבע מאות פרסה וכו' [כוונתו לכאורה
 שכן הנילוס עד גבול מערבי של מצרים אין ד'
 מאות פרסה וע"כ שזה מתחיל משפת ים
 התיכון הרבה לפני הנילוס] האמת הברור
 כי נחל מצרים הוא הנקרא היום ואדי אל
 עריש, וכו', והוא מזדיל בין גבול מצרים
 לגבול א"י וכו'". והנה למדנו מד' רדב"ז
 שמצרים גובלת עם א"י, ומהיכן
 שנגמר א"י מתחלת מצרים.

ומש"כ הרמב"ם כנגד ארץ כוש מקורו
 ממדרש שהובא ברש"י (פ' וארל) גבי
 כפרדעים שתחום מצרים גובל בתחום
 כוש, אבל מש"כ כנגד המדבר ז"ע כוונתו
 האם כוונתו למדבר סיני [לגבול מזרח של
 מצרים], או למדבר אפריקה [וכוש והמדבר
 שניהם גבול דרומי], ועיקר הספק ידי הוא
 לפמש"כ הרדב"ז שמצרים גובלת עם א"י,
 [וכ"ה ברש"י (פ' מסעי) שלשה ארצות לדרום
 א"י, מצרים בדרום מערב, אדום באמצע,
 ומואב לדרום מזרח א"י]. ואם כן מדבר סיני
 האם נחשב למצרים כיוון שהוא אחר נחל
 מצרים.

דהיינו גושן של מצרים ומוכח דכיון שגושן היא ממזרח לים סוף אין היא בכלל מצרים.

עב"פ בענין מדבר סיני משמע שמכלל מצרים יצא, ולכלל א"י לא הגיע אבל יתכן שהוא בגבולות ההצטחה של לעתיד לבוא ודו"ק. וועיין בראשית ט"ו "ביום ההוא כרת ד' את אברם וגו' מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת ומלכים ה' ושלמה היה מושל בכל הממלכות מן הנהר אר פלשתים ועד גבול מצרים וגו'".

(ב' ח') "ויהי [שלמה] מושל בכל המלכים מן הנהר ועד ארץ פלשתים ועד גבול מצרים" ובתהלים (ע"ב) "לשלמה וגו' וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ" ופי' רש"י ורד"ק "כל א"י מים סוף ועד ים פלשתים ומנהר זה פרת ואפסי ארץ זה המדבר". והנה פסוק זה, של לא תוסיפו לראות את מצרים נאמר לישראל מיד כשנקרע ים סוף, ומשמע שרק מים סוף ולמערכ נחשב בגבול מצרים האסורה, וכן בארץ גושן מצינו שבין הערים שנתן יהושע ליהודה היתה גם גושן ומבואר צילקוט

סימן לג

דין ארץ ישראל לעניין אמירת שירה

לכל מצוות התלויות בארץ ושוות לחו"ל ה"נ בטל לענין זה, והא מלתא דשירה דמיא להיתר הבמות דעד שלא הוקם המשכן הותרו הבמות ונאסרו וחזרו להתירן לאחר החורבן. וכן קדושת המקדש לר' יצחק והא מצינו לר"נ בפ"ב דשבעות דס"ל בהדיא לענין קדושת המקדש דקדושה ראשונה לא קידשה לעת"ל, אם לא נחלק בין קדושת המקדש דתלוי במחילות לקדושת א"י ועל דרך שפי' תוס' בצבחים (ס"א א') "עכ"ל.

ונראה להוסיף בזה להנהיג שיטת הרמב"ם (פ"י מהלכות בית הבחירה) דקדושת מקדש הראשון לא בטלה לפי שהיא מחמת השכינה ושכינה אינה בטילה אבל קדושת א"י לחיוב מצוותיה מפני הכיבוש וכיון שגלו בטל הכיבוש. מבואר בזה דבסוגיא זו של קדושת הארץ ישנם שני נידונים, קדושת

בגמ' ערכין (י' ב') "פורים דאיכא ניסא לימא, אמר רב יצחק לפי שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל מתקייף לה ר"נ והרי יציאת מצרים דנס שבחו"ל הוא ואמרינן הלל, התם כדתינא עד שלא נכנסו לא"י הוכשרו כל הארצות לומר שירה, ר"נ אמר קרייתא זו הלילא, רבא אמר וכו' הכא אכתי עבדי אחשורוש אנן, ולר"נ דאמר קרייתא זו הלילא התינא משכנסו לא"י לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, כיון שגלו חזרו להתירן הראשון".

והנה בעיקר סברת הגמ' דמשגלו חזרו להתירן הראשון מבאר הטו"א במגילה שהכוונה היא לנידון אי קדושה ראשונה קידשה לעת"ל. וז"ל "נ"ל דהא תליא בה"ט, דמאן דס"ל כמ"ד קדושה ראשונה לא קידשה לעת"ל וכמו שבטלה קדושת הארץ

הארץ לחיוב מלוותיה, קדושת ירושלים להקרבת קרבנות וכן קדושת הארץ לענין דברים התלוים בהשראת השכינה שבא"י, ויש בזה ענין נוסף שמבאר הגרי"ז [במכתבים שבסוף ספר חי' מרן רי"ז הלוי] דיש ענין של בחירת המקום ע"י נביא עש"ה בכל דבריו. ויעו"ש שביאר לפ"ז את השיטה שאע"פ שקדושת המקדש בטלה מ"מ לא הותרו הבמות וכמ"ס התוס' במגילה בשם רבינו חיים כהן.

וא"נ כהבנת הטו"א, מסתבר שלענין הא' לאין שירה רק בא"י אי"ז תלוי בקדושת א"י לקיום מלוותיה אלא בקדושה ובחירתה לענין השראת השכינה, ויעו"ש ברמב"ם (פ"ד מהלכות סנהדרין) שז' לכל א"י שבבשו עולי מצרים ראוייה לסמיכה אע"פ שלא בבשו עולי צב, והיינו משום שענין הסמיכה אינו תלוי בדיו מלוות התלויות בארץ אלא בקדושת א"י לענין השראת השכינה וכדו', ולכן סגי לזה בקדושתה הראשונה של א"י כמו שלא בטלה קדושת המקדש הראשון, וה"נ לענין דין שירה בא"י. [ובפרט למ"ס המהרש"א כאן בחי' אגדות ולכן אין אומרים שירה על נס שבחו"ל לפי שבא"י עיני ד' אלוך' בה ויש בה השראת השכינה ולכן הגם נעשה ע"י הקב"ה עצמו ולא ע"י מלאך וכו' יעו"ש].

והנה רבי יצחק שאמר הטעם לפי שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל יעו"ש במגילה (י' א') שמתחילה אמר שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזה"ז לפי שקדושת המקדש בטלה, אמרו לו אמרת אמר להו לא, ומבואר שר"י חזר בו וס"ל שקדושה ראשונה

קידשה לעת"ל וכך היא הפשטות וע"ש בריטב"א שדן בזה, ולכן שפיר נקט הטעם לפי שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל, ור"נ לשיטתו דס"ל בשבועות (ט"ז א') שקדושת ירושלים והמקדש בטלה שפיר ס"ל דמכיון שגלו חזרו להתירן הראשון.

ובשיטת רבא, הנה בע"ז (י"ג ב') אמר דמותר להטיל מום בזכור בזה"ז משום דלא חזי לא לגופי' ולא לדמיו יעו"ש. ומשמע דס"ל דלא קידשה לעת"ל, ברם יעו"ש בטו"א שהק' דממ"נ אם בטלה הקדושה א"כ חוזר היתר הבמות ושז' חזי להקרבה, ותי' דרבא ס"ל כמ"ס ר"ח כהן דאמנם הקדושה בטלה אבל יש איסור במות, והביאור בזה כנ"ל דהבחירה לא בטלה. ולכא' להגירסא בסוגיא דמגילה גס רבא ס"ל דמכיון שגלו חזרו להתירן הראשון ולכן הולך לטעם דאכתי עבדי אחשורות אנו, ולהמבואר היינו משום דס"ל דהקדושה בטלה.

אלא שהמנ"ח (מלוה רפ"ד) הקשה על שיטת הרמב"ם שהביא הטעם שקרייתה זו הליכלא דלכא' תיפו"ל דכיון דס"ל דקידשה לעת"ל א"כ נשאר הדיו שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל.

והנה בסוגיין אמרו תי' זה על ר"נ אבל במגילה מק' הגמ' בין לרבא ובין לר"נ שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל, ותי' דכיון שגלו חזרו להתירן הראשון, וי"ל בזה דמכיון שרבא אמנם הקדושה בטלה אבל בחירת המקום לא בטלה וכמ"ס, ומסתבר שכן הוא הדין לגבי קדושת א"י שמפני

אדמתם ולכן שפיר י"ל דמכיון שקדושת הארץ בטלה בגלות צבל וכדפסק הרמב"ם לכן חשיב שפיר נס דכל ישראל ואין חילוק בין א"י לחו"ל.

והנה יסוד הדין דאין ליבור בחו"ל נראה שזה ממ"ס בהוריות (ג' ב') דללא חשיבי קהל אלא בני ארץ ישראל, ובמנ"ח (מאור ק"כ סק"ב) כ' דבבית שני ל"ח קהל אלא הגרים במקומות שכבשום עולי צבל והיינו שזה תלוי בקדושת הארץ לתרו"מ ואזיל לשיטתו, אבל האו"ס (פ"ד מהלכות סנהדרין) כתב שגם מקומות שכבשו רק עולי מזרים חשיבי א"י לענין זה וכמ"ס הרמב"ם לענין סמיכה בא"י. ולפ"ז יש לדון בסוגיין דגם דין זה שאין ליבור אלא בא"י יהי תלוי בקדושת א"י לענין השכינה ושאר קדושות, ויש לדון לפ"ז גם בשי' הרמב"ם, ויותר אכמ"ל.

השכינה, דודאי בחירתה לא בטלה, ולכן לפי רבא יתכן שלא נאמר כיון שגלו חזרו להתירן הראשון מכיון שלא בטלה הבחירה וכמ"ס לענין היתר הבמות ווי"ל בזה ודו"ק, ובסוגיין י"ל כמ"ס בס' הפללה שבערכין דרבא נקט האמת מלבד הטעם שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל דיש סברא נוספת שאכתי עבדי אחשורוש אנו.

והמנ"ח כ' ליישב דעת הרמב"ם דס"ל דהטעם שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל הוא משום שאין ליבור צבל וכן קיימת סברא זאת לענין הזכרת גסם בשומע תפלה דבני חו"ל כיחידים דמו, ומביא בן מס' יערות דבש, ויעו"ס שכ' ללכך אין אומרים שירה על נס שבחו"ל משום דבעי' נס של כל ישראל ויעו"ס שביאר באריכות שזה תלוי בקדושת הארץ ובזמן שישראל על

סימן לד

הידור מצוה

"זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארממנהו" (ט"ו ב')

מלבד. ופסקו הרא"ש ורבינו ירוחם דכיון דהוא ספק אזלינן לקולא. ויעו' ביט"ס נס' כ"ד) שתמה בטעמו של דבר והלא הידור הוא דין תורה ובספק יש להחמיר. ותי' בזה"ל "ואפשר שהוא סבר דאין זה לאורייתא מאחר שאינו מצוות עשה רק מצווה בעלמא להדר המצווה", והביא השדי חמד שפירשו דכוונתו לתרץ דהידור הוא דין דרבנן ולכך אזלינן לקולא והביא מכאן הוכחה ללד אחד בספיקו.

(א) דרשו חז"ל בשבת (קל"ג ב') התנאה לפניו במלות וכו' וכו' נאה ליאית נאה. ומהכא ילפינן לדין הידור מצווה הנאמר בכולה תלמודא. ויעו' בספר שדי חמד (כללים מערכת ז כלל י"ב) שנתת בארוכה לברורי האם זהו דין לאורייתא ממש או רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ובתו"ד כתב להוכיח דהנה צ"ק (ט' ב') אמרינן בהידור מצווה עד שליש במצווה, ומספקינן אי שליש מלגיו או שליש

אמנם איכא ראיות מוכחות שדין הידור הוא מה"ת יעוי' שבת (קל"ג ב') דאיכא מ"ד דאף ליזין שאינן מעכבין את המילה דוחין את השבת משום דכתיב זה אלי ואנוהו, הרי שהוא ד"ת דאילו היה מדרבנן בלבד לא היה דוחה את השבת, וכן הוכיח השא"ג (סימן נ'), וע"ע מנחות (ס"ד א') במי ששחט קרבן ליבור בשבת והיתה בהמה כחושא ואח"כ קודם הזריקה וההקרבה מצא אחרת שמינה הימנה, יביא השמינה וישחוט, ואע"פ שמחלל שוב שבת בשחיטה, מ"מ מקיים דין הידור הרי ג"כ שהוא דין דאורייתא. ומיהו משם אי"ז כ"כ מוכרח דיעוי"ש דרש"י שכתב בזה"ל, "אפילו נמצאת הראשונה כחושא וכו' ואיכא משום הקריבהו נא לפחתך" (מלאכי א), הרי דנקט דין אחר מדין הידור מצווה הכללי וא"כ אין מהכא ראייה לכל מקום אך הראיה הראשונה קיימת.

ובטעמו של רש"י ראיתי בצפנת פענח שכתב משום דנמצאת כחושא איירינן בשחיתתה כחושא צבני מעיס דבר שאינו נראה בחוץ ואין בזה חסרון בואנוהו ורק מצד הקריבהו וכו' איכא, ויש לזיין ע"ז דיעויין ברמ"א (או"ח ל"ב ד') שכתב שמצווה ליפות התפילין מצפנים ומחוז, הרי דאיכא דין ואנוהו אף כשאינו נראה לעין, ומיהו בהגר"א שם הביא דהתוס' במנחות (ל"ב ב' ד"ה הא) פליגי ע"ז שכתבו דאין דין שרטוט בתפילין משום זה אלי ואנוהו כיון דאין הכתב נראה הרי דבכה"ג שאינו נראה אין דין הידור וא"כ אפ"ל שכן סבר גם רש"י.

ובאשר לדברי הי"ש הנה המדקדק היטב בלשונו הנ"ל יראה שאין משמע כלל שנתכוין לומר שהוא מדרבנן שלא הזכיר מזה כלל, ועיקר כוונתו נראה דהידור אינו מצווה וחוב אלא עניין והידור כשמו, וכיון שכן אף שהוא ספק מה"ת אזלינן לקולא, דבזה לא נאמר הכלל של ספיקא דאורייתא לחומרא.

והנה בתשו' חת"ס (או"ח קפ"ד) דן אי מותר לקחת אתרוג התלוי בסוכה לנוי כדי לזאת בו יד"ח בשאר ימות החג שהם מדרבנן, והתיר, כיון שכל טעם האיסור להשתמש בנוי מצוה הוא מחמת ביזוי וכאן שמשתמש בו לצורך מצוה אחרת אין בזה ביזוי, והוסיף בזה"ל "ואע"ג דמעיקרא הוי נוי למצוה דאורייתא והשתא מצוה דרבנן מ"מ עדיף דהרי הסכים ביש"ש (סי' ד') דנוי מצווה דרבנן בעלמא הוא". ויעוי' בשד"ח הנ"ל (עמוד ע"ח) שהביאו והבין דכוונתו ליש"ש הנ"ל דהידור מצווה אינו אלא מדרבנן ומכאן זה הגיה במקום סימן ד', סימן כ"ד, והנה לפמשנ"ת לא נתכוון הי"ש כלל לומר דהידור מצווה דרבנן הוא, ובאשר לכוונת החת"ס נראה ברור ופשוט דאין כוונתו ליש"ש הנ"ל, ואי"צ להגיה בדבריו וכוונתו לדברי הי"ש שצ"ב פ"ד סי' ד' דכל האיסור להשתמש מהנוי סוכה הוא רק מדרבנן ולכך מותר לקחת ממנו למצוות דרבנן וא"כ אין שייך כלל לנידונו ופשוט.

והנה ראיתי למי שכתב להוכיח דדין הידור מצווה אינו אלא מדרבנן מהא דאמרין בסוכה (י"א ב') שגם לרבנן שאין דין אגד

שני חוטין אדומים", וכתבו התוס' (שם ד"ה אין) "ותימה מידי ליבעא קגרים ושמא מדרבנן משום זה אלי ואנוהו", ומזה הוכיחו דין זה אלי ואנוהו אינו אלא מדרבנן.

ולפמש"כ נדחית גם ראייה זו דעיקר כוונת התוס' היא שהפסול של ליצית שאינה באותו הכצע אינו אלא מדרבנן דמדאורייתא אפילו נימא שיש עניין הידור באותו הכצע מ"מ אי"ז פוסל וכהנ"ל והפסול הוא רק מדרבנן.

וגדולה מזו מלאתי בראשונים שענין הידור מצוה אינו כלל הידור בגוף המצוה כשמקיימה באופן יותר משובה, אלא זהו דין על הגבירא שיעשה המצוות באופן המהודר משום כיבוד וחיוב המצוה. להנה בשבועות (ט"ו א') אמרינן על מה שאמר נחמיה בקרבנות שהביא לקידוש חומות ירושלים והעזרה "ואעמידה שתי תודות גדולות וכו'" (נחמיה י"ב), "מאי גדולות, חילימא ממין גדול ממך נימא פרים אלא גדולות במינו, [פירש"י מאותו מין שהיו שהביאו גדולות ולא קטנות]. מי איכא חשיבותא קמי שמיא, והתניא וכו' אחד המרבה ואחד הממעיט ובבבב סיכויין ליבו לשמים וכו'". והקשו התוס' "אע"ג דאמרי האחד המיוחד שבעדרו וגבי פרה אדומה נמי אמרינן שאם מצא נאה הימנה מצוה לפדות וא"כ חזינן שיש עניין להדר בקרבן מ"מ לא היה לו להתפאר בכך כיון שמצוה בזה כמו בזה אם מתכוין לשם שמים", אמנם ברש"י א"ש תירץ באופן אחר וז"ל "וא"ת והא אמרינן את הכבש הא' המיוחד שבעדר ואמרינן וכל מבחר נדריכם הנודר לריך שידור מן המובחר

בלולב מ"מ לכתחילה מצווה לאוגדו משום זה אלי ואנוהו אלא שאם לא אוגדו כשר. והגרממ"ס שליט"א העירני מלשון הריטב"א שם שכתב ופסקינן דהיינו מצוה מדרבנן משום שנאמר זה אלי ואנוהו משמע דס"ל שכל דין הידור הוא דרבנן. ובמהר"ץ חיות שם הקשה הלא כתבו התוס' במנחות (ל"ח א') שצד"ת אין חילוק בין לכתחילה לבדיעבד ותמיד מעבד וורק בקדשים בעינן שניה הכתוב לעכבן וא"כ מדוע שההידור לא יעכב, ומזה ראו להוכיח שדין הידור הוא רק מדרבנן, וכראי' זו תהיה גם מדברי התוס' בסוכה (כ"ט ב' ד"ה לולב) שכתבו שאם יבש פסול רק מצד זה אלי ואנוהו אי"ז פוסל בדיעבד, ונראה דאין אלו ראיות דנראה מסתבר שדברי התוס' שכל ד"ת הוא לעיכובא נאמרו דווקא דיינים פרטיים שנאמרו בסדר קיום מצוה מסויימת, כגון בסוגיא דמנחות דאיידינן לעניין סדר תליית החוטם בליצית דמד"ת יש להקדים את הלבן דבזה אמרינן שכיון שאמרה תורה להקדים זה גם מעבד, משא"כ הידור מצווה שלא נאמר בפרטיות על מצווה זו וזו, אלא זהו דין כללי להדר בכל המצוות שם ודאי ללא יעכב ודו"ק. וביותר דהא הידור היינו ליקח את הדבר היותר יפה ויותר נאה וא"כ מה שייך עיכוב בזה וכי אטו כל העולם כריכים ליקח את האתרוג היותר מהודר שיש ובע"כ כדברינו שצוה אין זה דין לעיכובא. וא"כ אזלא הראיה מאגד.

עוד כתבו להביא ראייה דהנה במנחות (מ"א ב') אמרינן "טלית אין פוטר בה אלא מינה". ופירש"י "אם אדומה היא יטיל בה

ונראה לאכן תרי עניני הידור הם דהידור של יפוי כמו ס"ת נאה וזהמה שמינה בהא ס"ל לראשונים דאין דהידור מגוף המצוה, אכן הידור שהוא השלמת קיום המצוה כמו ליצין שאינן מעבדין את המילה דכשחותכן משלים הוא את מעשה המצוה התם גם להני ראשונים דהידור הוא מגוף המצוה, וניחא הא דס"ל להאי מ"ד דחוזרים עליהם בשבת.

ובזה יונח הא דחזינן ברמב"ם שלא הביא בפרטות רק דהידור לאגד לולב ולציצין שאין מעבדין, ואילו לשאר כל ההידורים לא הביא בפרטות כי אם כללן דדין כללי דמצוה ליקח מן היפה בסוף הלכות איסורי מזבח, והוא משום דהידור ליציין אינו רק יפוי כי אם השלמה בעשיית המצוה וכמו"כ אגד נמי אינו בא ליפוי בעלמא אלא להשלמת הלקיחה דזהו לקיחה שלימה כשכולהו אגודים כאחד, וכדחזינן בריטב"א בסוכה (י"א) שכתב דאף דלרבנן לולב אי"ל אגד, מ"מ משום זה אלי ואנוהו יטלם כולם כאחד דליהוי אגד יד ולא יטול כל אחד לעצמו, הרי כנ"ל דההידור הוא בהשלמת הלקיחה ולא ביפוי חיצוני כמו בס"ת וקרבן.

(ב) והנה במנחות (ס"ד א') אי' שחט שתי חטאות ליצור בשבת ואינו צריך אלא אחת ונמצאת הראשונה כחובה בבני מעים מהו דתרי מחשבתו אזלינן וגברא לאיסורא קא מכיין או דלמא דתרי מעשיו אזלינן ומעשה שחיתת השניה מעשה היתר הוא כיון דנמצאת ראשונה כחובה בבני מעים ופטור, וכ' שם השטמ"ק וז"ל דתרי מחשבתו אזלינן,

י"ל דהתם אינו אלא משום שלא יהיו מצוות בזויות עליו, [רצ"ל שאי"ז הידור בגוף הקרבן] וכן בריטב"א שם "דאיכא מצווה לעשות מן המובחר שיהא הקרבן חשוב בעיניו וכדאמרין בעלמא התנאה לפניו במצוות שלא יהיו מצוות בזויות עליו אבל אין הכתוב משתבח ומתפאר בקרבן של פטם יותר משאר שוורים כדי שיכתוב בהם גדולות". הרי מפורש שהידור זהו דין בגברא ולא בעצם המצווה.

וכן מצינו ברש"י ביומא (ע' א') דאמרין התם בגמ' " כל אחד ואחד מביא [ביומא פ' לעזרה] ספר תורה מביתו להראות חזותו לרבים", ופירש"י "להראות נוי של ס"ת ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצווה שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה וכו'" הרי ג"כ דזהו דין בגברא.

וכיון שכן ודאי כמש"כ, אין ההידור מעבד בגוף המצווה דהא אי"ז כלל ענין בגוף המצווה ודו"ק.

והנה ברעק"א (תנינא י"ג) ועוד אחרונים, דנו אם כבר הדליק נר אחד האם מצדך על ההידור, ולפמסנ"ת בגדר דהידור, אפשר דאין שייך לומר בזה וליוונו על מעשה הידור בלבד.

אמנם העירוני דלש"י רש"י והריטב"א דההידור אינו מגוף המצווה כי אם להראות את חובת המצווה בעיני עושה, היאך נפרש להאי מ"ד דס"ל התם בשבת דאף על ליצין שאין מעבדין את המילה חוזרין בשבת והא כיון דאי"ז מגוף מעשה המילה היאך ידחה את השבת.

ונראה צביאור דבריו ע"פ משנ"ת דעיקר מצות הידור במצוות היא להראות את חציבות המלואה בעיני עושיה, ומעתה זהו סייד דוקא כשיודע הוא שבמעשהו מהדר הוא את המלואה, אכן בגוונא דהתם דלא ידע דכחוסה היא צבני מעיס ואינו מכוין להדר את המלואה כי אם לאיסורא, אין במעשהו כל הידור ולכך אפשר שיתחייב.

הקשה מהר"ם מה בכך כיון דלא עבד איסורא וכי נתכוין לאכול חלב ואכל שומן מחייב, ותירץ דלא דמי לאוכל שומן שהוא היתר גמור אבל הכא מן הדין הו"ל למימר שחייב שהרי יאלו הציבור ידי חובתן בכחוסה אלא משום דבעינו למלואה למובחר שמה דחייב, שלא היה לו להביאה כיון שאינו יודע אם מובחר מן הראשון עכ"ל.

יתרו

סימן לה

אזהרת שבועת שוא

"לא תשא את שם ד' אלקיך לשוא" (כ' ז')

ולכאורה זהו הטעם לפירושן של הר"י מיגש בחי' (קס) וז"ל "פי' והני ד': אוכל, ולא אוכל, אכלתי, ולא אכלתי, מיקרו שבועת ביטוי [השנויה במשנה פ"ג זוהי שבועת ביטוי שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה קרבן עולה ויורד] וחייבין על זדונה מכות משום תרי לאוי דאית בהו, ועל שגגתן קרבן עולה ויורד דכתיב או נפש כי תשבע וגו' ומביא קרבן, ומשמע מדבריו דעיקר כוונת הגמ' כאן היא לילפותא על דין השנוי במשנתנו ולזכר היכן האזהרה על זה כדי לחייב קרבן שהרי בפרשה של הקרבן בויקרא לא נאמרה אזהרה [ועיי"ש שפי' עפ"ז מה שאמרו שם בסמוך "קונמות עובר משום כל יחל" דכאן לא נקטו לשון "אזהרתיה" כלעניין שבועה משום דבקונמות אין קרבן

בשבועות (כ' ז') "אמר רבי יוחנן אוכל לא אוכל - שקר, ואזהרתיה מהכא לא תשבעו בשמי לשקר, אכלתי ולא אכלתי - שוא, ואזהרתיה מהכא לא תשא את שם ד' אלקיך לשוא". ופירש"י שהנפק"מ היא לענין ההתראה למלקות ש"אוכל ולא אוכל" מתרים בו משום לא תשבעו בשמי לשקר, ו"אכלתי ולא אכלתי" מתרים בו משום לא תשא וכו'. ודבריו לכאן' צריכים ציאור דהא ר' יוחנן עצמו קאמר בסמוך (כ"א א') דהנשבע שיאכל ולא אכל אינו לוקה דהו"ל לאו שא"ב מעשה וא"כ למאי בעינו התראה וא"כ הו"ל לר' יוחנן למימר רק לא אוכל ואכל אזהרתיה וכו' שסם שפיר איכא מלקות ובעינו התראה.

ואין נפק"מ רק לעניין האיסור שעובר, ולפ"ז שפיר ל"ק הקו' הנ"ל ללא איירינן לעניין מלקות.

אמנם בזמנת גם דבריו ז"ע דהא קיי"ל בזמנות (וי"ג ב') דקרבן לא בעי אזהרה וחייב גם בלא לאו, וא"כ שוב מאי נפק"מ מאיזה פסוק הוא מזהיר.

ברם זה יס לייסב בפשטות דאפ"ל דאיהו חזיל כשיטת הרמב"ם (פ"א משגגות) רש"י (סנהדרין ס"ה א') ותוס' (זבחים ק"ו א') ד"ה אזהרה - יבמות ט' א') דקרבן אף ללא בעי אזהרה אבל לאו מיהא בעי, ובלא לאו אין קרבן וא"כ הנידון כאן בגמ' הוא איזה לאו אית בהו.

והנה יעויין באור שמח (פי"ח מסנהדרין) שכתב בזה"ל "הא דבעינן לאו לקרבן הוא דוקא בחטאת דילפינן מע"ז ומקרא לאחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה כמבואר בתו"כ אבל בקרבנות עולה ויורד או אשמות לא שייך כלל זה דתמן ליכא קרא כלל דבעינן לאו ופוק חזי דבעינן סיהא מעשה בהנך דחייב עליהן חטאת וכמו דיליף בתו"כ מן ועשה וכו' ובשבות הפקדון ובשבות העדות ליכא זהו במושבע מפי אחרים מעשה וכן גבי שבויה שאוכל ולא אכל וחייב קרבן עי' סנהדרין ס"ה ופשוט", עכ"ל, וכבר קדמוהו בזה הקרית ספר (פ"ד משבועות) והשגת אריה (תשו' חדשות י"ב) דקרבן עולה ויורד אי"ל מעשה ולכך חייב בשאוכל ולא אכל.

אמנם מדברי הר"י מייגס הנ"ל חזינו ללא כן, דהא כאמור ס"ל דקרבן

עולה ויורד בעי אזהרה ואם בעי אזהרה בעי נמי מעשה וכמו שהשווה האו"ס עצמו ב' הדברים זל"ז כיון דמחד קרא נפקי ב' ההלכות.

ובאמת מצינו עוד ראשונים שלא כדבריהם, דיעוי' ריטב"א (שבועות כ"ח א') דאין קרבן שבויה בלא מעשה וכן יעוי' ברמב"ן (שם ט"ז ב') דליכא קרבן עולה ויורד על ביאת מקדש בלא מעשה, הרי מפורש שלא כדבריהם. אמנם יס להתבונן איך יתראו את ראייתם מאוכל ולא אכל דחייב קרבן.

והנראה בזה ע"פ ב' הנחות: א) יעוי' ר"י מייגס (לדף כ"א א') דמשמע מיניה דאף דקרבן שבויה בעי מעשה [וכשיטתו הנ"ל] מ"מ במעשה זוטא נמי סגי וגם עקימת שפתיו חשיבא כמעשה. ב) נראה דבקרבן שבויה עיקר חיובו אינו על השעה שעבר על השבויה אלא על שעת השבויה עצמה, דכשלא אכל איגלאי מילתא למפרע שהוליא שבויה שקה מפיו [ועי' בזה באבי עזרי (פ"א מהלכות שבועות)], וכיון שכן שוב מיושבת בפשטות הראיה מאוכל ולא אכל דכיון דמחייב על מעשה השבויה ועקימת שפתיו לעניין זה הויא מעשה, א"כ שפיר חשיב סיהא בה מעשה ודו"ק.

ובאופן ב' נראה לייסב הקושיא הראשונה על דברי הר"י מייגס דהא קרבן אי"ל אזהרה, דבאמת אפ"ל סברא הפוכה דאף אי בשאר הקרבנות א"ל לאו מ"מ בקרבן עולה ויורד לכו"ע בעי, והטעם בזה משום דכשלמא בכל החטאות אפ"ל דאף

ולפ"ז מיושבת בפשיטות גם הקושיא על הר"י מייגש, דאף אמנס שבשאר הקרבנות אי"צ לאו, מ"מ בקרבן שבועה בעינן וכמשנ"ת.

ועו"ע בתוס' בבבא קמא (ק"ה ב' ד"ה מאי) וברש"י עה"ת (ויקרא י"ט י"א) עה"פ ולא תכחשו ולא תשקרו, נלקטו דקרבן שבועה דעי לאו, ולתי' קמא נלטרך לומר דכל דבריהם הם רק לשיטתם דאף דלקרבן לא דעי אזהרה מ"מ לאו דעי אמנס למשנ"ת עתה הוא מיושב בפשיטות טפי דקרבן שבועה שאני דבעי לכו"ע אזהרה.

ברם אכתי ל"ע מדברי הגמ' (נדרים י"ז א') דאמרין התם "תניא יכול נשבע לבטל את המצווה ולא ביטל יכול יהא חייב תלמוד לומר להרע או להיטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות יא' נשבע לבטל את המצווה ולא ביטל שאין הרשות בידו", ועיי"ש בגמ' דמקשה דתיפו"ל מדכתיב "לא יחל דברו דברו לא יחל אבל מיחל הוא לחפזי שמים" ומתרא' "חד קרא למיפטריה מקרבן שבועה וחד למפטריה מן לאו דשבועה", והשתא לפי"ד דשבועה כל דליכא לאו ליכא שבועה למ"ל תרי קראי. ואולי אפ"ל דאף דנתמעט מלאו דכל יחל מ"מ עדיין י"ל דעובר על לאו דשבועה שקר דהא נשבע לבטל את המצווה ועבר על שבועתו, ומאד זה שיביא את הקרבן וזה חידש לן הפסוק השני שנתמעט גם מהקרבן וועתה י"ל שמזה נלמד שנתמעט גם מהלאו דשקר ויש בזה ראיות לכאן ולכאן.

ללא נאמר במפורש לאו מ"מ מזה שמפורש בה כרת ידעינן דליכא איסור וספיר חייב קרבן משא"כ בקרבן שבועה ואשם לית בהו כרת כל המקור לאיסורם הוא הלאו, וכל דליכא לאו אין מקום לקרבן, וכבר עמד בסברא זו רבינו הגל"צ ז"ל (בהעמק שאלה סי' ע' עי"ש).

וסמך לדבר נראה מסוגיית הגמ' בשבת (ס"ט א') דאמרין התם "שגגה במאי [ר"ל] מהי השגגה המחייבת חטאת] רבי יוחנן אמר כיון ששגג בכרת לע"פ שהזיד בלאו [ר"ל] שידע מהלאו ולא מהכרת] ור"ל אמר עד שישגוג בלאו וכרת". ובהמשך הגמ' "אמר אב"י הכל מודים בשבועת ביטוי שאין חייבין עליה קרבן עד שישגוג בלאו שבה [ר"ל] שישכח גם מהלאו ולא סגי ששכח מהקרבן] וכו' סד"א הואיל וחייב קרבן חידוש הוא דבכל התורה כולה לא אשכחן לאו [ר"ל] בלא כרת] דמיייתי עליה קרבן והכא מיייתי' כי שגג בקרבן [ולא בלאו] נמי ליחייב קמ"ל", ולדברינו הוא מובן היטב דבכל הקרבנות הקרבן הוא על האיסור הכלול בכרת ולכך אי"צ שגגה בלאו משא"כ בשבועה דליכא כרת הקרבן הוא על הלאו ובעינן שישגוג בלאו ודו"ק. ושו"מ שכ"כ בצפנת פענח (פ"א הל"ח משבועות) וז"ל "דאף דבמכות יג הוה מחלוקת אי קרבן דעי אזהרה וכו' מ"מ גבי שבועה דליכא כרת דעי אזהרה לקרבן כעין דס"ל לאב"י שבת סט.", עכ"ל, והן הן הדברים שכתבנו.

סימן לו

עשה דשמירת שבת ושבתתו

זכור את יום השבת לקדשו" (כ' ח')

אינו אלא עשה", ועיי"ש מה שהמשיך, אך עכ"פ מבוארת שיטתו דשמור היינו עשה ויש להתבונן הלא הרמב"ן תמך דבריו בגמרא מפורשת דנשים חייבות בשמור הואיל והוא לא תעשה.

והנראה בזה להגה כ' התוס' (קידושין ל"ד א' בסוד"ה מעקה) וז"ל "הקשה הר"ר יוסף מא"י וכו' גבי אינן מדליקים בשמן שריפה דיו"ט (שבת כ"ה ב') משום דיו"ט עשה ול"ת ושריפת קדשים אינה אלא עשה אשה שאינה חייבת בעשה דיו"ט דהוי זמן גרמא וכי תוכל להדליק בשמן שריפה דיו"ט וכ"ת שה"נ אמאי לא ליסתמיט תנא דלא אמר כך אלא מאי אית כך למימר דעשה שיש עמו לאו אף הלאו אלים ולא דחי ליה עשה", עכ"ל, ומוכח מדבריהם דרק לענין עדל"ת אמרינן שהלאו אלים ואינו נדחה אך מעלם ההנחה שגשים אינן מלוות בעשה דשבתון לא חזרו בהם גם בתירוץ.

ועיינ' ברמב"ן (בחי' סס) מש"כ ובספר החינוך (מורה רנ"ז) פליג וס"ל דדוקא במקום שהלאו בא לחזק את העשה אמרינן שגשים הואיל ופטורות מהעשה פטורות גם מהלאו "אבל בשאר מלוות עשה דיש בהם לאו ועשה חייבות הן בשניהן כדאמרינן בשבת (כ"ד ב') שבתון עשה הוא ולא אתי עשה ודחי עשה ול"ת ואיש ואשה שוין בדבר

(א) כתב הרמב"ן (כ' ח') "ואמר זכור את יום השבת לקדשו ובמשנה תורה כתוב שמור את יום השבת לקדשו ורבותינו הקפידו בזה ואמרו בזה זכור ושמור בדבור אחד ולא הקפידו בלשונות אחרים שנתחלפו להם ור"ל דלא הקשו במקומות אחרים דנתחלפו בהם התיבות, רק כאן, והכוונה להם ז"ל כי זכור מלוות עשה לויה שנזכר יום השבת לקדשו ולא נשכחהו, ושמור אצלם מלוות ל"ת שכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, יזהיר ששמור אותו לקדשו שלא נחללהו ואין ראוי למשה שיחליף בדברי ה' ממלוות עשה למלוות ל"ת וכו' והטעם הזה לא יסבול אותו אלא מי שאינו רגיל בתלמוד, ומפורש אמרו (עיי' שבעות כ' ב') נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה שנאמר זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה שהנשים חייבות בשמירה שצכל מלוות לא תעשה הן חייבות ולא היו חייבות בזכירה שהיא מ"ע שהזמ"ג אלא שההיקש הזה מחייב אותן", עכ"ל, ומבוארת שיטתו דשמור היינו ל"ת.

וברא"ם על המקום הביאו והשיג עליו וז"ל "האי שמור השמר דעשה הוא וכל השמר דעשה - עשה, כדאי' בפירקא בתרא דיומא, ואע"פ שפי' הרמב"ן ז"ל לקדשו - שלא נחללנו מ"מ כיון שהוא בלורת עשה

(ב) וראוי להביא להשלמת הענין דהנה יעוי' ברמב"ם (ר"פ כ"א משבת) שכתב וז"ל "נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהן ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות", ובמ"מ ביאר את דבריו ע"פ מש"כ הרמב"ן פ"י עה"ת פרשת אמור (כ"ג כ"ד) בפסוק שבתון וז"ל "שנלטינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפי' מדברים שאינם מלאכה לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות וכו' שכלל זה אין בהם משום מלאכה לכך אמרה תורה שבתון שיהי' יום שבתה וכו' והנה הוזהרו על המלאכות בשבת בלאו ועונש כרת ומיתה והטרחים והעמל בעשה זה", ור"ל דזוהי גם כוונת הרמב"ם, וכ"ה ברמב"ן (ויקרא י"ט ב') "וכן בענין השבת אסר המלאכות בלאו והטרחים בעשה כללי שנאמר תשבות", [אלא דיך קצת חילוק דכאן למדה מקרא לתשבות ובאמור משבתון וכאן הוא יותר מובן דפסוק נאמר "שבתון לה" ולא "שבתון לכם" כביו"ט וזה אינו משתמע על ל"ת, וביותר מבואר הדבר בריטב"א (ר"ה ל"ב ב') וז"ל "ולריך את למידע דכל מאי דאמרינן בכל דוכתא שבות לאו למימרא דאין לנו שבות מה"ת כלל דא"כ נמצא שבת כחול מן התורה שהחנות פתוחה ואורחות תבואה ויין ומטלטלין חפצים מצית לבית דרך כרמלית וכו' ואינו דין שאסרה תורה בגרוגרת והתירה העמל הגדול הזה שא"כ אי"ז יום מנוחה אלא כך עיקרן של דברים כי בכלל מ"ע שבות של תורה שהוא לשבות ממלאכות יס [גם] לשבות מכל שבות דרך כלל שלא לעשות שבת כחול

זה", וכך היא שיטת הר"ן (סס) והחינוך הובאו דבריו בשער המלך (פי"ב מהלכות עבודה זרה).

ולפי"ז ניחא נמי דעת המזרחי דאיהו ס"ל נמי כחולקים על התוס' ולכך לא הוקשה לו מהגמ' בשבועות משום דאף דשמור הוי עשה כיון דיסודו הוא שמירה מהמלאכות שנאמר בהם ל"ת מחייבי ביה נמי נשים.

ולכאורה תלא נפק"מ בין הדעות בלאו דמחמר ודתחומין האם יידחה מפני עשה. דהנה מצינו בשבת עשה נוסף ד"תשבות" כמבואר ברמב"ם (פ"א משבת ה"א) ובתוס' (שבת ס"ט א' ד"ה דידע). ונחלקו הדעות בין הראשונים האם נאמר עשה זה רק על ל"ט אבות המלאכות או גם על שאר הלואין לשבת כגון מחמר [ומסתבר דה"ה לענין תחומין], דהתוס' ביבמות (ו' א' ד"ה ניגמר) ס"ל כד השני דכתבו דמחמר בשבת אית ביה עשה ול"ת, ואילו הרשב"א והריטב"א (סס) הביאו מהר' יונה דמחמר ליכא עשה. והשתא כשנדון לשי' התוס' האם לאו דמחמר נדחה מפני עשה [ובשאר לאוין אין ספק כלל דהו"ל לאו שיש בו כרת ואינו נדחה כמבואר בגמ' סס] יהיה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל לשי' הרמב"ן וההולכים בשיטתו דבמקום לאו נשים מצוות גם בעשה א"כ הו"ל עשה ול"ת ואינו נדחה מפני עשה. משא"כ לשי' התוס' דאינו מצוות בעשה ונשאר רק לאו שפיר דוחהו העשה ודו"ק.

חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפינה ומצית לבית וכו' ונמלא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח", עכ"ל.

והנה אע"פ שזה ע"ד דברי הרמב"ן הנ"ל מ"מ באמת אי"ז שייד כלל להתם להרמב"ן מדבר בטרחים גדולים ובזה האיסור הוא מן התורה, משא"כ טלטולי מוקצה אינם כלולים באיסור התורה ואסורים רק מדרבנן כדי שלא יבטל הטעם שנאמר בתורה, ובאמת בטורח גדול מודה הרמב"ם שהוא מד"ת ואין מכאן קושיא על המג"מ.

רובו ככולו של סימן זה הוא מספר פרי לדיק (בקונטרס שביתת השבת סו"פ בראשית) ומדברי המנח"ח (מאור כ"ג ומאור פ"ה) אלא שצאו כאן הדברים בתוספת נופך וסדר.

אבל בכל פרט ופרט כי עבד ליה וזהיר באידך ללא ליהוי שבת כחול הוי שבות דרבנן נמלא שיש עיקר לשבותין מן התורה ולפיכך העמידו בו חכמים דבריהם לפעמים אפילו במקום תורה וזו מרגליות שבידנו מרבינו הרמב"ן", עכ"ל. אמנם אין הגדרים ברורים אימתי הוי מדאורייתא ואימתי דרבנן. ויעוי' במנח"ח שנסתפק לאפשר להכא גם הרמב"ן וסיעתו יודו דאין הנסים מצוות בעשה זה כיון דאינו שייד ללאוין כלל ויאל לן לפי"ד חידוש גדול דבטרחים גדולים חלוקים אנשים מנשים וכו"ב.

וע"ע ברמב"ם (סו"פ כ"ד מהלכות שבת) שכתב בזה"ל "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים [וכ"ל מוקצה] בשבת כדרך שהוא עושה בחול ומפני מה וכו' ומה אם הזהירו נביאים שלא יהיה הלכך בשבת כהלכך בחול וכו' ק"ו שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום

הערה במצוות עשה דשבתון

הוא מפני עשה דשריפת קדשים, ויש להתבונן מהו יסוד המחלוקת.

ונראה ע"פ דברינו בסימן הקודם, דהני אמוראי סברי דשבתון אי"ז מצות עשה חיובית אלא רק איסור עשה ולכך נדחה מפני העשה, משא"כ ר' אשי סבר דזוהי מצות עשה ולכך אינה נדחית, ועיי' במלבושי יו"ט (ח"א) שג"כ ביאר כן.

והנה המהר"ם בחידושיו בחידושיו לשבת (קל"ב ב') הקשה איך דוחה המילה

בשבת (כ"ד ב') "אין שורפין קדשים ביו"ט מנא הני מיכלי אמר חזקיה וכו' אמר קרא ולא תותירו וכו' אביי אמר אמר קרא עולת שבת בשבתו וכו' רבא אמר אמר קרא הוא לבדו יעשה לכם וכו' רב אשי אמר שבתון עשה והוא ליה יום טוב עשה ולא תעשה ואין עשה [דשריפת קדשים] דוחה את לא תעשה ועשה", ע"כ, ומשמע בתוס' דטעמייהו דשאר אמוראי דהזקקו לשאר לימודים ולא ניח"ל בטעמיה דרב אשי הוא משום דס"ל דשבתון אינו עשה גמור ונדחה

ולענין אם נשים מצוות במ"ע דשבתון שדנו
בזה תוס' (קידושין ל"ד) לכאורה י"ל
תתלו בזה דאם זהו איסור עשה מהכ"ת
שהנשים יפטרו, וכ"כ באמת בחת"ס (חי'
שבת כ"ד ז') ועיין בספר המקנה (קידושין
ל"ד) ובשו"ת רעק"א (ח"ג סי' פ') בתשובה
להבית מאיר שדן בזה האם עשה שהוא
בשוא"ת נוהג בנשים.

וגדולה מזו שמעתי לדקדק בדברי הרמב"ם
שאף שביו"ט נקט להשבתון הוא
מצות עשה בכ"ז בשבת נקט דהוי איסור
עשה, דהנה בתחילת הלכות יו"ט (פ"א ה"ב)
כתב "כל השבות ממלאכת עבודה באחד מהן
[ביו"ט] הרי קיים מצות עשה שהרי נאמר
בהם שבתון", ומשמע דזוהי מצוה חיובית,
ואילו בריש הלכות שבת כתב "שבתה
בשביעי מ"ע וכו' וכל העושה בו מלאכה
ביטל מצות עשה ועבר על ל"ת שנאמר לא
תעשה כל מלאכה", ומשמע דהכא זוהי רק
עבירה על איסור עשה, אכן לפ"ז ז"ע מדוע
מנה א"ז במנין המצוות והלא כמשנ"ת לעיל
אין הרמב"ם מונה איסורי עשה.

את השבת הלא שבת הוה גם עשה דכתיב
זכור ושמור וגם ל"ת דכתיב לא תעשה כל
מלאכה ותירץ בזה"ל "וא"ל דלאו לענין
איסור מלאכה איירי אלא לקדשו בשאר
מיני קדושות", והנה ע"פ הנ"ל אפ"ל
דבאמת "שמור" וכן "תשבות" הוה עשין
ואעפ"כ נדחין מפני העשה דמילה משום
דהוה איסורי עשה והיא נחשבת מצות עשה.
והנה כע"ז מצינו מחלוקת רבא ורב אשי
גבי מ"ס (זבחים ל"ז ז') בחטאת שנבלעה
בשלמים שהק' דליתיה עשה וידחה ל"ת
ומשני רבא אין עשה דוחה ל"ת במקדש ורב
אשי אמר יקדש עשה הוא ואין עשה דוחה
ל"ת ועשה, ולכא' קם ענין יקדש הוה
איסור עשה ומ"מ אמר רב אשי דלא נדחה.

ושו"ד בקר"א (זבחים ל"ז ז') שנקט בפשיטות
דשבתון הוי רק איסור עשה וראיתו
דאם נאמר שזוהי מצות עשה א"כ ל"ל לר"א
לומר שזוהי עשה ול"ת תיפול שאין עשה
דוחה עשה אלא ע"כ דחשיב רק לאו הבא
מכלל עשה שנדחה מפני עשה אך כשיש ל"ת
עמו אין עשה דוחה ל"ת ועשה, ודו"ק.

סימן לז

כיבוד אב ואם וגדר כולכם חייבין בכבודי *

"כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימך" (וכ' י"ב)

בב"מ (ל"ב א') ת"ר מנין שאם אמר לו
אביו הטמא או שאמר לו אל תחזיר
[אבידה] שלא ישמע לו שנאמר איש אמו
ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה'

א) בקידושין (ל"ב א') אלעזר בן מתתיהו
אומר אבא אומר השקיני מים ומלואה
לעשות מניח אני כבוד אבא ועושה את
המלואה שאני ואבא חייבין במלואה, והנה

* [עיין עוד במס"כ צענין כיבוד אב ואם בפרשת תולדות]

רחמנא ללא אמרינן עדל"ת דאי"ז אלא הכשר מצוה, דכשחממר כדי להביא גוזלות בשעת החימור אינו מכבד בזה את אביו [עיי"ש בתוס'], ומשמע דאילו היה החימור גוף הכיבוד ולא רק הכשר הו"א עדל"ת והיה מותר לו לעבור על האיסור, ולכאורה זהו ללא כהאי סוגיא דקידושין דאיידין בשעה שמקיים למצות כיבוד אב ובכ"ז אמרינן דהמצוה עדיפא.

ונראה מוכח מזה דאיכא חילוק בין לקיים מצוה לבין לעבור על לאו, דבמקום שיש לפניו לקיים מצוה כיון דאם לא יקיים סו"ס יחסר לו הקיום לכך חייב לבטל את כבוד אביו ולקיים את המצוה, משא"כ בל"ת אם היה הדין שעשה דוחה ל"ת נמצא שלא עבר על האיסור ולכך עדיף שיקיים את המ"ע של כיבוד וממילא ידחה הל"ת ולא תהיה כלל עבירה, אכן כ"ז דוקא כשיש עליו מצוה לכבד את אביו והיינו באופן שעוסק בקיום רצונו של האב אבל במקום שאמר לו אביו בלא טעם לעבור על ל"ת שם זו הלכה נפרדת שאין לו כח לאות נגד רצון התורה וכמס"כ הדרישה והמנח"ח הנ"ל.

וביסוד זה יובן לן הא דמצינו דדוקא מצוה עוברת שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה כיבוד אב ואילו לגבי עדל"ת לכאורה נראה דאפילו כשהמעשה יכול להתקיים ע"י אחרים דחי לל"ת הואיל וסו"ס הוא לא יקיים את המצוה והיינו משום דכאן הא דחייב לעסוק בשאר המצוות אי"ז מאד דכיבוד אור"א קילא מיניה אלא דזוהי הלכה שאם מחמת הכיבוד תבטל המצוה הוא

כולכם חייבין בכבודי, ומקשינן טעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמרו הא לאו הכי הו"א צייתא ליה ואמאי האי עשה והאי ל"ת ולא אחי עשה ודחי את ל"ת ועשה אינטריך סד"א הואיל והוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום שנאמר וכו' הלכך לציית ליה קמ"ל ללא לשמע ליה.

וברמב"ם (פי"א מגזילה ואבידה הי"ט) כתב דבאמר לו אביו אל תחזיר לא ישמע לו משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, והקשו עליו דבגמ' הלא מבואר טעם אחר דכולכם חייבים בכבודי, וכמו"כ דהוא עצמו בהלכות ממרים הביא להאי דינא ומ"ט כאן הוזקק לטעם אחר, וכתבו הדרישה (חו"מ סו"ס רס"ו) והמנח"ח (תקל"ט) דהרמב"ם מחלק בין היכא דא"ל אבא אל תחזיר בלא טעם לדבר דשם אחי שפיר הטעם דכולכם חייבים בכבודי דאין לו רשות לאות נגד רצון ד', לבין היכא דא"ל לעסוק בכבודו כגון להביא לו גוזלות אלא שממילא מתבטלת מצוות השבת אבידה דשם אין שייך טעם זה ובעינן לטעמא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, עיי"ש בדבריהם, אכן לכאורה ז"ע מסוגיא דקידושין הנ"ל דאיידין במקום שא"ל למלאות רצונו ולא כשאמר לו לעבור על ד"ת ואעפ"כ אמרינן דמצוה עדיפא דאתה ואביך חייבים במצוה.

עוד יש לעיין מהא דאמרו ביצמות (ה' ב') תניא יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת ת"ל איש אמו ואביו תיראו כולכם חייבין בכבודי, ומוקמינן לה התם בדאמר ליה לחמר אחר בהמה בשבת ולכך גלי

בקל"ה"ח דהלל"כ בע"כ אין מלות כיבוד או"א דומה למלות ולו תהיה לאשה דל"כ איך אמרינן בה עדל"ת בכל הני דוכתי שהבאנו לעיל והלל לגבי ולו תהיה לאשה לא אמרינן עדל"ת מחמת האי טעמא דאי אמרה וכו' ומה שתירץ בקל"ה"ח דס"ד דדחי אע"פ שאפשר לוותר משום דהוקש כבודם לכבוד המקום תמהו עליו מהתוס' ביצמות (ו' א') וס"ר דטעם זה דהוקש כבודם לכבוד המקום מהני רק לדחות עשה אחר כיון שעשה זה עדיף אך לא לדחות איסורין ולאוין].

ובקושיא זו יש להקשות גם ע"ד הרמב"ן בב"מ (כ' א') דהתם אמרינן דאין עשה דאבידה דוחה ל"ת דטמאת כהן משום דלא דחינן אסורא מקמי ממונא, ופירש הרמב"ן דהיינו משום דאי אמר בעל האבידה לא בעינא ליתא לעשה כלל ובכה"ג אין עדל"ת, וכמבואר בסוגיא דכתובות הנ"ל, והוסיף דמה"ט נמי לא דחי עשה דכיבוד או"א ל"ת דאי אמר האב לא בעינא ליתא לעשה כלל.

ונראה דע"פ חילוקם של האחרונים הנ"ל הוא מיושב, ונקדים לזה מה שכתב בספר המקנה בקידושין (ל"ב א') לבאר מדוע דכיבוד או"א ליתא לסברא דאי אמר לא בעינא וכו' וז"ל "דדוקא התם ור"ל גבי מלות ולו תהיה לאשה] שאין המלוא לקחת אותה משום השלמת ראוה אלא כשאר מלוא וכשהיא אינה רואה אינו מלוא שפיר אמרינן כיון שיכול לקיים הל"ת ולא יעבור על העשה אינו דוחה אצל גבי כיבוד דגוף המלוא הוא השלמת ראוה של האב אין סברא לומר שלא ידחה משום שיכול האב

ואציו חייבים לדאוג שהמלוא לא תתבטל ולכך באופן שגם אם לא יקיים את המלוא היא לא תתבטל וזהו כשאפשר לקיימה ע"י אחרים צריך לעסוק בכיבוד או"א ודו"ק.

ב) ובעיקר חילוק הדרישה והמנח"ח בין מקום שאינה האב לעבור על ד"ת לבין היבא שציקש ממנו לעשות ראוה אלא שממילא צריך לעבור על מלוא שבתורה יש לציין דגם דביאור הגר"א (ו"ד סו"ס ר"מ ס"ק ל"ו) מבואר כן בשם הראשונים עיי"ש שכתב גבי הא דאמרינן ביצמות דבא"ל אציו שחוט לי בשל לי הוא הכשר מלוא דבאמת גם בעלם השחיטה והבישול הוא מקיים מלוא דשומע בקול אציו אלא דמלוא זו אינה דוחה ל"ת ורק מכח המלוא שמאכיל את אציו שייך למידחי ל"ת ולגבי זה שפיר קאמר בגמ' דהשחיטה והבישול הוא רק הכשר ובדבריו יונה מדוע צעינן התם לתרי טעמי גם דכולכם חייבים בכבודי וגם דזהו רק הכשר והיינו משום דביחם למלוא לשמוע בקולו סגי בטעם דכולכם חייבים בכבודי שאין לו כח לזוות נגד ראוה ד' וביחם למלוא לקיים ראוה צעינן לטעמא דהו"ל הכשר מלוא.

והנה בקל"ה"ח (סי' ז"ז ס"ק א') הביא מש"כ באודרהם בשם הראב"ד ור"י אבן פלט דהיינו טעמא דאין מברכין על מלות כיבוד או"א דאי אמר האב לא בעינא ליתא לעשה כלל, וכמו שאמרו בכתובות (מ' א') דאין עשה דלו תהיה לאשה דוחה ל"ת משום דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל וחשיב עשה קל ואין מברכין עליו [אולי כוונתו שלא שייך כ"כ לשון "ואיוונו" במלוא שאפשר למחול עליה ולעוקרה] ותמה

לומר לא בעינא שזהו עיקר העשה שאמרה תורה להשלים ראונו, עכ"ל, ועיי"ש שהוסיף גם דלכך נקטה הגמ' ביצמות באופן שא"ל האב שחוט ובשל לי שציווהו על כך ולא אמר בסתמא כפשטא דהו"א שמוחר לשחוט ולבשל לאורך אביו ולעבור על ד"ת, והיינו משום דלגבי השלמת ראונו וציוויו לא קיימת הסברה דאי אמר לא בעינא וכו', והו"א דנימא עדל"ת, משא"כ כשדנים מלד מה שהוא צריך לאכול שייכת הסברה דאי אמר לא בעינא.

וביין שכן א"ש בפשיטות הקושיא על הרמב"ן, דהגמ' ביצמות מדברת לגבי השלמת ציוויו ולגבי זה אין שייכת הסברה דאי אמר לא בעינא, ובהמקנה, וע"ז קאמרה דהו"א דעדל"ת וקמ"ל קרא דכולכם חייבים בכבודי וכהני אחרונים משא"כ הרמב"ן אתא לפרש דאף אמנם דכולכם חייבים בכבודי אך הלא מ"מ נשארה המלצה לדאוג לצרכיו דהא לא ילפינן מהאי קרא, ולגבי זה נתן טעם משום דאי אמר לא בעינא ליתא לעשה כלל דלגבי זה אי"ש סברת המקנה.

וגם את קושיית הקל"ח על האבודרהם אולי נוכל ליישב לפי"ז דמלד האיסקור לעבור על ציוויו של אביו כלל לא הוקשה לו דיברך כיון דאי"ז חפלא של מלד ורק מחמת המלצה לדאוג לצרכיו הוקשה לו וע"ז שפיר מהני הטעם דאי אמר לא בעינא וכו' ול"ק מהגמ' ביצמות שהיא מדברת מלד החלק הראשון ויל"ע בזה ודו"ק.

ג) וכחילוק האחרונים הלז כתב המקנה לענין דבר אחר, דהנה בגמ' (מגילה ט"ז ב') אמרינן דגדול ת"ת יותר מכבוד או"א, וכן נפסק ברמב"ם (פ"ו מהלכות ממרים הי"ב) ובשו"ע (יו"ד ר"מ סי"ג), ולעיל בפרשת חולדות הבאנו את לשון השאילתות דין "כגון דאית ליה אבא ואמא ומיחייב למיטרח קמיייהו לאוכליניהו ואשקייניהו וכו' ובעי למיזל גבי רביה או למקום תורה" ומסיק דת"ת עדיף דגדול ת"ת וכו', והנה בקידושין (ל"א ב') מיייתנן למעשה דאבימי דכיבד לאביו אף שהיו לו ה' בנים ומשמע שם דעסק באותה שעה בתורה והקשה המקנה הלא גדול ת"ת, ותי' וז"ל "שיש לחלק בין כבוד למורא דמ"ש איזהו כבוד מאכילו ומשקהו היינו דווקא כשלל ציוה לו אביו אבל אם אמר לו השקיני זה הוי בכלל מורא שלא יעבור על דבריו [וממילא] י"ל דדוקא גבי יעקב אבינו שהיה רק מצות כבוד שלא היה אכל אביו לכבדו בזה ת"ת עדיף מיניה אבל אם אמר לו אביו השקיני י"ל דמורא עדיף מת"ת [ושם איירינן דאמר ליה אביו השקיני מים עיי"ש], עכ"ל, וזהו כחילוק דלעיל ומדוקדק לפי"ז היטב לשון השאילתות שכתב כגון שיש לו אבא שצריך להאכילו ולא קאמר שציוה לו אביו.

אכן באמת עכ"ז המקנה צע"ג, דיעויין שו"ע (יו"ד רמ"ב) שהביא בשם התרוה"ד (סי' מ') שאם ציוה עליו אביו שלא ליסע למקום רבו ללמוד תורה אינו צריך לשמוע לו ואע"פ שא"ל אביו שמערו בזה דירא שינזק מהגוים, ועיין בתרוה"ד גופו

גדול תלמוד תורה אי"ז מלד שאתה ואבין
חייבים בת"ת דהלל באופן של התרוה"ד
לא שמענו שיהיה חיוב על הבן לילך
לתלמוד באותה מדינה [ובפרט אם הבן
עלמו מפחד מן הגויים וכדו'] אלא גדר
הענין הוא דכמו דקיי"ל דכיבוד אב משל
אב ואין חייב להוליא משלו בעבור זה ה"ה
הכל אינו חייב לוותר על מעלת ת"ת
בעבור זה אכל מלד עלם מאת ת"ת היה
נדהה ככל שאר המאנות שדוחות אותה
ולכך באופן שיכול לכבד אב ולשוב מיד
לתלמודו אין קיימת סיבה זו וחייב לכבד,
ולפי"ז לשון גדול ת"ת הוא ע"ד מ"ש גדול
כבוד הבריות שדוחה ל"ת דרבנן או עשה
לאורייתא כשה שוא"ת והיינו שאינו חייב
לוותר על כבודו ולבזות את עלמו על
מאנות אלו ודו"ק.

שהוסיף בזה"ל "ואין נראה לחלק בין כיבוד
אב"א ובין מה שאביו מוחה בידו ושמענו
במה שעובר על כוואותיו דהא תרווייהו מאת
עשה שזה נינהו כבודו ומוראו, ועוד דאמרין
פ"ק דיבמות יכול א"ל אביו היטמא ואל
תחזיר אבדה יכול ישמע לו ת"ל איש אמו
ואביו תראו וכו'", עכ"ל, הרי מפורש דאין
חילוק בין כבוד למורא.

ובאשר לקושייתו ממעשה דאבימי ז"ל
כמש"כ הפתחי תשובה על
המקום דאיכא חילוק בין האופן של יעקב
ושל התרוה"ד שעי הכיבוד יתבטל לגמרי
מת"ת אלא רבו וא"י לחזור ללימודו לבין
האי מעשה דאבימי שיכול לקיימה ולחזור
ללימודו ולכך חייב לקיימה, וגדר הדברים
נראה כמו שהארכנו בפרשת תולדות דהא

משפטים

סימן לח

קנס שלשים של עבד

"אם עבד יגח השור או אמה בסף שלשים שקלים יתן לאדניו" (כ"א ל"ב)

שבעבדים ואת הכעור שבעבדים נותן שלשים
סלע המית בן חורין נותן שווי וכו' באונס
ובמפתה להקל ולהחמיר כיכל אחד שאנס
ופיתה את גדולה שבעבונה ואת הקטנה
שבישראל נותן חמשים סלעים והבזות
הפגם הכל לפי המבייש והמתבייש".

(א) בערכין (ריפ"ג) נאמר במשנה "יש בערכין
להקל ולהחמיר בשדה אחוזה להקל
ולהחמיר בשור המועד שהמית העבד להקל
ולהחמיר באונס ומפתה ומוליא קס רע להקל
ולהחמיר וכו' בשור המועד שהמית את העבד
להקל ולהחמיר כיכל אחד שהמית את הנאה

שנאמר בכל הורג אדם, אלא שבזמן חורין שמין את הכופר לפי שויות כל אחד ואחד ואילו כאן נתנה לזה התורה קיצבה של שלשים סלע אבל יסוד החיוב נשאר כופר דמי ניזק. [ועיי' בחי' רבינו חיים הלוי הלכות מכירה בעניין מוכר עצדו לקנס], ויעוי' בדבריו בספר המורה (ח"ג פרק מ') שכתב וז"ל "ושם דמי העצד בכלל חיי נזק [גם במועד] בן חורין שאתה תמלא ערכי אדם המרובה בהן ששים שקלים [זה ז"כ] ללא מצינו ערך יותר מחמשים שקלים ויותר היה מסתבר לומר שעצד שישנו במאות כאשה ערכו כאשה מצת כ' עד בת נ', ול"ב] ודמי העצד כסף שלשים שקלים", עכ"ל, ולמדנו מדבריו עוד דהיי"ט דבעצד דמי הנהרג הם שלשים שקלים משום שזהו חיי מדמי ערכו. וכן מבואר בראב"ד (פ"ג מהלכות ערכין ה"ט) וז"ל "שהערכים הם כעין קנס כשלשים של עצד" [ומדוקדקת בזה היטב אריכות הדברים שברמב"ם הנ"ל שחיוב ל' סלעים הוא "בין גדולים בין קטנים בין זכרים בין נקבות" והיינו דרז"ל בזה שאף שיסוד החיוב הוא ערך העצד בכ"ז לא מחלקים בין כל הנהו ואף שלגבי ערכין חלוקים הם בערכיהם].

ולפי ב' הנחות אלו מיושבות היטב ב' הקושיות הנ"ל, דבמשנה נאמר שבעצד ובזושת ופגם נאמר בתורה חיוב תשלומין קבוע וחיוב תשלומין זה הוא מזד השויות העצמית של העצד דלפמשנ"ת זוהי שומת ערכין ושומת ערכין היא שומת שוויותו העצמית של האדם. וכמו"כ בזושת ופגם שיעור החמישים סלעים הוא שיעור הפגם

ובגמ' (י"ד ב') מקשה אבוסת ופגם "אמאי אימא חמשים סלעים אמר רחמנא מכל מילי [פירש"י: ובוסת ופגם לא ליתבי] אמר רב זעירא יאמרו בעל בת מלכים חמשים בעל בת הדיוטות חמשים [פרש"י: בתמיה אבל השתא כי יהיב בזסת יס חילוק בין בת מלכים לבת הדיוטות] א"ל אביי א"ה גבי עצד נמי יאמרו עצד נוקב מרגליות שלשים עצד עושה מעשה מחט שלשים וכו'" ע"כ.

וכתבו החוס' "יס תימיה קאת דבמשנה תני אחד הגדולה שבכהונה ואחד הקטנה שבישראל נותן חמישים ומאי שנא דהכא מזכיר בגמ' הגדולה בת מלכים ובמשנה תנא גדולה שבכהונה", עכ"ל.

ובדומה לזה יס לתמוה גם על השנינו לענין עצד, דבמשנה נאמר את הנאה ואת הכעור ואילו בגמ' נאמר נוקב מרגליות ועושה מעשה מחט. וכ"ז אומר דרשני.

ואשר יראה בזה ובהקדם שתי הנחות: א] נראה לומר דב' ענייני שומא איכא, האחת על האדם מזד עצמותו כמה הוא שויות וחשיבות גופו. והשניה מזד שוויותו הממונית כמה הוא שווה אלל בני אדם. ולגבי ערכין שמין בשומא הראשונה ולגבי נזקין שמין בשומא השניה ודו"ק. ב] להנה יעויין רמב"ם (פי"א מהלכות נזק"מ ה"א) שכתב בזה"ל "וכופר העבדים בין גדולים בין קטנים זכרים או נקבות הוא הקנס הקצוב וכו' שלשים סלע", ומבואר מדבריו דהחיוב שלשים סלע שנאמר בעצד אינו חיוב קנס בעלמא כשאר קנסות אלא שזהו מדין כופר

הוא בין נוקב מרגליות לעושה מעשה מחט ודו"ק היטב.

(ב) בחו"מ (סי' ת"כ ס' ט"ו) פסק הרמ"א שהקוטע ידו של חבירו אם היה נוקב מרגליות משלם יותר ואם היה עושה מעשה מחט משלם פחות, ובש"ך (סק"ג) הביא בשם היש"ש שנהלק עליו וס"ל שאין חילוק בין אדם לאדם ושיימינן בעבד שאינו יודע שום מלאכה, ולכאורה מכח הגמ' הנ"ל דבעבד נוקב מרגליות ישלם יותר היה מקום להוכיח כרמ"א, אולם פשוט דא"י ראה דהרמ"א מדבר בחיוב לאדם מאד עצמו ואילו הגמ' מדברת בחיוב לאדון ולגבי האדון ודאי דההפסד של נוקב מרגליות גדול יותר.

העצמי של בת ישראל שנפגמה, ולכך שפיר נקטה המשנה "בת כהן ובת ישראל עבד נאה ועבד כעור" שכל אלו הם חילוקים בשויות העצמית שלו.

משא"כ הגמ' אינה מדברת על הפגם העצמי אלא על הבושת ופגם, שבזה השומא היא מה שאינה יכולה להינשא והיינו דבר התלוי בדעת בנ"א ובזה שפיר החילוק הוא בין בת מלכים לבת הדיוטות שזהו המודד לשויות אצל בנ"א, וכמו"כ גבי עבד עיקר קושיית הגמ' היא שאמנם שויותו העצמית היא ל' סלעים אך חזינן בדופ"ג שישנו חיוב נוסף והוא השויות הממונית וא"כ גם בו שיוסיף את ההפסד הממוני שהפסיד בו, ובנוגע להפסד הממוני שפיר החילוק

סימן לט

בדין שור ולא אדם ותשלומין בנזקי עבדים

"ונפל שמה שור או חמור" (כ"א ל"ג)

ד"ה שור ולא אדם שפירש דאחי למעוטי שלא יהיה דין כופר בצור שהרג אדם, והיינו דינא דמתני'. אמנם התוס' בב"ק (ט' ב' ד"ה משא"כ בצור) הביאו לדרוש מקרא אחר לפטור צור מתשלומי כופר, מדכתיב עליו ולא על האדם, וה"ה שלא בצור ולא באש, והק' א"כ ל"ל תו קרא למעוטי מחיוב דמיס, ותירצו דיש שפטור מכופר וחייב דמיס, כשור בלא כוונה. וכן מצינו בגמ' שם (מ"ג ב') שנסתפקו באש שהרג אדם אי איכא חיוב דמיס, והיינו דמהכא נילף למעטו מחיוב דמיס. וכ"כ בקא"ה (ת"י ס"ק א').

ב"ק (נ"ב א') "תנן נפל לתוכו שור וכליו ונסתברו וכו' "בן או בת עבד או אמה" פטור". והביאור בזה נראה דכלפי מה שנאמר בפרשת כופר גבי שור, או "בן יגח או בת יגח וגו' אם עבד וגו' או אמה", שבכל אלו יש חיוב כופר או שלוסים של עבד שהם במקום כופר בכה"ג בצור פטור מתשלומין, ולכך נקטינן בהאי ליטנא בן או בת עבד או אמה, ללמדך שאין דיני תשלומין אלו נהוגים בצור. ורש"י בפירושו עה"ת הביא לדרשת חז"ל דשור ולא אדם והיינו נמי דבצור פטור מתשלומי כופר. ויעויין בב"ק (כ"ח ב') דרש"י

אלא לאכתי ל"ע דפטור עבד צבור מתשלומי דמיו לבעלים איכא למילף מקרא ד'והמת יהיה לו', לממעטינן מיניה פסולי המוקדשין לפי שאוסרים בהנאה ואין המת שלו, וה"נ גבי עבד שמת אסור בהנאה וכמת דעלמא דילפינן מקראי דמת אסור בהנאה, וכבר הקשו כן התוס' בב"ק (י' א') ובחי' הרשב"א שם (ט' ב') וכן הקשה ברא"ם הכא, והנה התוס' והרשב"א הקשו שם ביותר דלמה לי קרא דשור ולא אדם תיפו"ל לכל אדם שמת נאסר בהנאה, ורבאמת דלרש"י דס"ל דקרא אחי למעוטי מחיוב כופר לק"מ, דהגרי"ז (בכתבים לרי"ש פ"ח דזבחים) ביאר שהיות וגדר חיוב כופר הוא משום כפרה לבעלים שנתחייבו מיתה ביד"ש על מה ששור שלהם הרג, א"כ זהו חיוב תשלומין בתורת כפרה על רציחה מה שייד בזה למעוטי מקרא דוהמת יהיה לו שזהו פטור מחיוב תשלומין למי שאין המת שלו, ואין בזה ענין כלל לדין תשלומין של כופר. ומזה יל"ק גם על דעת התוס' שנתבאר בדבריהם דשייד למעוטי מהאי קרא גם חיוב כופר יעויי"ש, ולשיטתייהו אזלי דמהאי קרא ממעטינן ליה מחיוב דמים למ"ד יס דמים לבן חורין, או דחיוב תשלומי דמי עבד לבעליו דבזה לכא' שפיר איכא למעוטי מקרא דוהמת יהיה לו ואייתר לן לגמרי קרא דשור ולא אדם. וביותר תקשי האי קושיא כד איירינן דין מיעוט מתשלומין לדמים של העבד, דהנה בגור אריה למהר"ל כתב כאן לחלק דמקרא דוהמת יהיה לו וילפינן מינה למי שהמת שלו שייד למעוטי רק נזקי שור פסוה"מ שהנידון הוא בחיובו בתשלומין לבעל השור

אלא דבעיקר האי דינא אי איכא בחדם חיוב דמים מלינו שנחלקו בזה הראשונים דהנה הרמב"ם (פ"י מהלכות נז"מ הי"ד) כתב דגם בשור שלא בכוונה ליכא חיוב דמים וכמ"ש רבה בב"ק שם דכל היכא דפטור מכופר פטור גם מדמים דאין חיוב דמים לבן חורין, אלא שדעת הראב"ד שם דלמסקנא קיי"ל דיש חיוב דמים לבן חורין, וכן גבי עבד במקום שאין חיוב כופר.

ומיהו גם לדעת הרמב"ם שפיר י"ל בפשיטות דבעינן למיעוט דשור ולא אדם לעבד כנעני שנפל לצור, דהנה שיטת הרמב"ם (שם) דתם שנגח והמית עבד שלא בכוונה חייב בחצי דמיו שדין העבד כשורו וחמורו, והביאור בזה נראה עפמ"כ בחי' מרן רי"ז הלוי (בסוף ספרו) דהחובל בעבד כנעני של חבירו תרתי איחנייהו ביה, חדא דעבד דינו כאחד מישראל שנחבל וחייבים בדמי חבלתו וכמי שחבל בישראל אלא שדין התשלומין הוא לאדון, ועוד דהעבד הוא כחפץ ממוני השייד לאדון וכשורו וחמורו דמי, וכפי שאמרו (שם מ"ט א') חמרתא מעברתא אזיקנא לך, והשתא לפ"ז בהא לא שייד למילף מהא דפטור מכופר שיפטר גם מדין חיוב הדמים ושפיר הו"ל להתחייב ע"ז גם צבור, ולכך צעינן לקרא דשור ולא אדם.

והא דלא מחייבין דמים באש ששרפה עבד כפות (שם כ"ב ב'), ביאר הגרי"ז (הל' רולח) דעת הרמב"ם, דבאמת כל הפטור בכה"ג הוא משום דקלכ"מ, אבל בכה"ג דל"ש דינא דקלכ"מ באמת נחייבו לשלם דמי עבד לבעליו מדין חיוב הדמים דכשורו וחמורו דמי.

והנה לפי משנ"ת דבמזיק וחובל בעבד איכא בזה ב' דיני תשלומין, א' חיוב תשלומין לעבד כמו לאדם מישראל ורבו זוכה ממנו מדין מה שקנה עבד קנה רבו, ועוד יס חיוב תשלומין לאדון מזד דקשורו וחמורו דמי. נראה דבזה יתיישב מה ששנינו בתוספתא בב"ק, לעבד כנעני שחבל בעלמו חייב לשלם לרבו, והוא מכח החיוב הב' דחשיב כשורו וחמורו וחזינן דכן דעת התוספתא. וממש"כ הרמב"ם והטור דהחובל בעבד כנעני שלו פטור מכלום ואף ממלקות, הוכיח בקל"ח (סי' ת"כ) שאדון החובל בעבדו יס בו חיוב ממון לעבד אלא שנפטר מדין מה שקנה עבד קנה רבו ובחיוב ממון זה סגי לפוטרו אף ממלקות. ובדין עבד כנעני שחבל בעלמו לכאז"ל האיד שייך בו חיוב תשלומין, דממנ"פ אם החיוב תשלומין הוא לאדון ל"ש חלות חיוב כשהאדון חובל בו. ואם חיוב התשלומין הוא לעבד האיד יתכן לחייבו כשחבל בעלמו.

אלא דלפי משנ"ת דתרוויהו איתנהו ביה א"ש הכל, דכשחבל העבד בעלמו, איכא ביה חיוב תשלומין לאדון מזד חובל בשורו וחמורו ואדון החובל בעבד יס חיוב ממון מדין החובל באדם מישראל. ושו"ר ברש"ש על האי מתני' שכתב בטעמא דנקטי' נפל לתוכו עבד או אמה, דהנהו אינטריכו משום דהם לא אימעטו מן עליו ולא על הבור ומקרא דוהמת יהיה לו וכמ"ס לעיל מדברי התוס'. ודבריו ז"ל דדוחק לפרש המשנה דוקא בעבד או אמה

ולזה שפיר ילפינן דלמי שניזק ואין המת שלו ליכא ביה חיוב דמים, אבל בהרג אדם הרי נידון חיוב התשלומין הוא כלפי האדם שמת ולגביה ידיה עלמו שפיר מיקרי המת שלו ואע"פ שנאסר בהנאה לאחרים, עיי"ש בדבריו, וכדבריו מלאתי גם בחי' הראב"ד בב"ק (נ"א א') שכתב שם "א"נ [י"ל] שור פסולי המוקדשין יס לו בעלים ואין המת שלו לבעליו, אבל אדם שמת הוא בעל לעלמו ואם נאסר בהנאה במיתתו כל שכן הוא כולו לעלמו", אלא דכ"ז אמת לגבי הנידון של חיוב דמים לנהרג, ומוכחו ליוורשין אבל במש"כ לעיל לדון לחייב בתשלום הדמים של העבד לרב משום דהוי כשורו וחמורו, בזה שפיר שייך למילף ממייעוטא דוהמת יהיה לו דאין העבד המת של רבו ודו"ק.

ובעיקר דברי מרן הגרי"ז שחידש בדעת הרמב"ם שיש בנזקי עבד או בהריגתו חיוב תשלומין לרבו מזד דחשיב כחפץ ממוני שלו וכשורו וחמורו ממס וכדין חמרתא מעברתא, היה אפשר לומר בזה כמו שהק' התוס' בב"ק (מ"ט א') דא"כ ל"ש ע"ז מיעוטא דשור ולא אדם כיון שאין זה חיוב תשלומין מזד דהוה כשורו וחמורו, יעו"ש בתוס' ובדברי הרשב"א, וכה"ג נסתפקתי בחי' עמ"ס ערכין (י"ד א') בדין תם שחבל באדם שמשלם נזק שלם לר"ע, מהו הדין בתם שחבל בעבד כנעני או שהרגו אם בחיוב זה שמשלם לרבו מדין שורו וחמורו, אי חשיב כתם שחבל באדם, או כמי שחבל בשור. ודו"ק.

הרש"ש דנקטינהו משום דהו"א שיתחייב עליהם מדין חמרתא מעברתא עכ"ל, וכבר נתבאר בדברינו לעיל מה שיש לדון בזה ודו"ק.

שלא מלו וטבלו דאל"כ הרי נתמעטו מקרא דאדם וכמס"כ בקצה"ח הו"ד לעיל, וכ"ה מפורש בפירוש בעלי התוס' עה"ת לתירוכם קאי דוקא בעבד ערל, עוד כתב

סימן מ

פחת נבילה לניזק, ודין שבח נבילה

"שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו" (כ"א ל"ו)

ונוטלה בדמים ומשלם לו המזיק עליה תשלומי נזקו וברמב"ן וברא"ם הקשו עליו דהא מילתא דפשיטא היא, דילפי' ישיב לרבות שו"כ ואפילו סובין ועיקר החידוש הוא שהפחת לניזק. ולכאורה אפ"ל דאה"נ דרש"י ג"כ מודה בזה אלא דהן הן הדברים דהיי"ט דפחת לניזק משום דהנבילה נשארת אצלן.

והנה נחלקו הראשונים האם בהזלה הבהמה קודם שנודע לניזק ג"כ אמרינן שהפחת לניזק או רק בהוכחה. דשיטת הראב"ד [הובאה בשטמ"ק] דה"ה הזלה ואילו שיטת הטור (סי' ת"ג) דבהזלה ההפסד הוא למזיק. ויעוי' דביאור הגר"א שכתב בשם הרא"ש סמך לשיטת הטור מדברי הגמ' (לקמן ל"ד) דשבח ששצחה נבילה מרויח גם המזיק [ועיי"ש מש"כ ע"ז] ויש להבין קישור הדברים. והנראה בזה דהנה יסוד המחלוקת לכאורה תלוי בחקירה הנ"ל דאם נפרש שהנבילה נשארת אצל הניזק א"כ פשיטא שבהזלה ההפסד הוא לו דהא שלו הוזלודווקא בכחשה קודם שנודע לו

ופירש"י "והמת יהיה לו לניזק ועליו ישלם המזיק עד שיסתלם ניזק כל נזקו". והוסיף עליו הרמב"ן "ויתכן לפרש ע"ד הפשט והמת יהיה לו למזיק המשלם בתשלומין האלו שיכניסה לניזק בחשבון ועל שני הלשונות הדין שזה הוא שיהיו הבעלים מטפלין בנבילה ומשעת מיתה תכנס עמו בחשבון כדברי רבותינו, עכ"ל.

ובפשטות תלויים ב' הסברים אלו בחקירת האפיקי ים וס"א בגדרו של דין פחת נבילה לניזק האם חשבינן לנבילה כאילו שלא הוזקה וכל חיוב התשלומין הוא רק על ההפסד מבהמה חיה לנבילה או שהחיוב הוא לשלם דמי בהמה שלימה אלא שהמזיק זוכה בנבילה וחוזר ונותנה לניזק בתורת פרעון, דרש"י יפרש כהלך הראשון ולכך פירש שפיר המת יהיה לניזק והרמב"ן יפרש כהלך השני ולכך שפיר המת יהיה לו למזיק שיכניסה לניזק בחשבון. [ויעויין ברש"י (כ"א ל"ד) לגבי בור שפירש ג"כ שהמת יהיה לו היינו ש"שמין את הנבילה

וא"כ חיובו של תם הוא חמישים והשתא כיון שמחלית מהשבח דהיינו עשרה מגיע למזיק א"כ אינו צריך להוסיף יותר מארבעים, ותי' בזה"ל "לעולם שמין הריוח לפי השומא שהיה שוה מתחילה ומתחילה היה שווה ר' ובאותו ר' משותף המזיק בשור הנזק דרביעית דהיינו נ' כיון שהוא תם לכך אינו נוטל אלא הרביעית בהריוח", וכוונתו דהתורה זכתה למזיק בשבח לפי ערך מה שהוא צריך לשלם ולכך באופן הנ"ל שהשור שווה מאתים והוא חייב חמישים שזה עולה לערך רבע מהשור לא זכה בשבח יותר מרביע דהיינו חמש ולריך להוסיף ארבעים וחמישה.

ולדבריו ילא חידוש דבאופן שהפחית את הנזק ממאתים לארבעים זוז שהנזק הוא מאה ושישים ואח"כ השביח הנזק ועמד על שישים שישלם התם שבעים ושנים והמועד מאה ארבעים וארבעה דהא התם נחתיב מעיקרא בשמונים שהוא מחלית הנזק של מאה ושישים, ושמונים אלו הן 2/5 מהשור וא"כ כשהשביח בעשרים יזכה ב- 2/5 מהשבח שהם שמונה, וא"כ ישאר חיובו רק 72, ומועד חיובו הוא 160 וזה 4/5 מהשור וא"כ כשהשביח 20 יזכה ב- 4/5 מהשבח דהיינו 16 ונמלא דחיוב הוא 144, שיעור כפול מהתם והוא חידוש גדול.

עוד יל"ע דהא הגמ' מדברת על אופן שהזיק שור ממאתים לחמישים ואעפ"כ קאמרה שמזיק נוטל במחלית השבח ואילו לסמ"ע אינו נוטל אלא רביע.

הפחת למזיק משום דקרנא דתורא קבירא ביה כמש"כ התוס' (י' ב'), משא"כ אם זה גדר תשלומין שפיר אפ"ל דזה חל רק משעה שנודע לו ויכול למוכרה. ולפ"ז שפיר הוכיח הרא"ש דמהא דאמרינן דשבח למזיק מוכח דזהו גדר תשלומין דאז אמרינן דסו"ס שילם כפי היוקר דאילו היה הפסד שאת הנבילה כלל לא הזיק מהכ"ת שיזכה המזיק בשבח. וכיון שזהו גדר תשלומין שפיר צדקו דברי הטור דהוזלה ההפסד למזיק.

והנה במשנ' (ל"ד א') "שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום אמר ר"מ ע"ז נאמר ומכרו את השור החי וחלו את כספו א"ל רבי יהודה וכן הלכה קיימת ומכרו את השור החי וחלו את כספו ולא קיימת וגם את המת יחלון ואיזה זה שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים והנבילה יפה חמישים זוז שזה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת", וקאמר בגמ' דשבח נבילה איכא בינייהו ולר' יהודה דקיי"ל כוותיה חליו למזיק וחליו לנזק, ויעוי' רמב"ם (פ"ז מנזקי ממון ה"י) שהביא הלכה זו בזה"ל. "שור שוה מאתיים שנגחוהו ומת וכו' ובשעת העמד"כ וכו' השביחה הנבילה והרי היא שוה בשעת העמדה צדן מאה ועשרים הרי המזיק משלם לו תשעים אם היה מועד ואם היה תם משלם חמשה וארבעים מגופו וזה הוא שנאמר וגם את המת יחלון שבח המת יחלון".

ויעוין סמ"ע (ת"ג סק"ה) שהוקשה לו מדוע צריך לשלם ארבעים וחמשה דתסגי ליה בארבעים דהא הנזק הוא מאה

היינו מחאה ממה שמסלם בפועל ולא ממה שמסתלם ממילא לניזק וכאן שאינו מסלם בפועל את המאה עליו להוסיף חמישים.

וסמך לדבר יס להביא מדברי הרא"ש (פ"ג סי"ג) שכתב "אם חבל מועד בתם חמישים ותם במועד ארבעים הדין נותן שישלם מועד בתם שלשים קמ"ל שאין משלם אלא עשרה דהיינו יותר ממה שהזיקו תם דמשום שהתחילו כחמת אין כאן חבלה אלא המותר", ור"ל דעל אותם ארבעים שהזיק התם את המועד אין למועד חיוב כלל. ולכאורה יפלא הלא תם אינו חייב אלא מחאה וא"כ הול"ל דנחשב שהזיקו למועד רק בעשרים ויתחייב המועד שלושים, ובע"כ כנ"ל דדין ח"נ נאמר בתם רק על מה שמסלם בפועל וכאן שאין על התם חיוב בפועל לשלם למועד את אשר הזיקו אלא שמכניסים ח"נ בחשבון חיובו של המועד לא נאמר דין ח"נ ודיינינו כאילו הזיקו ארבעים שלמים. ולפ"ז הרי מיושבים היטב דברי הרמב"ם, דבאמת אפשר לומר שהזיקו מאה שלימים ומחלית השבח שמקבל המזיק זוהי זכות נפרדת שזיכתה לו תורה ומ"מ צריך להוסיף עוד ארבעים וחמשה משום שלגבי אותם עשרה זוזים שזכה בשיבוי לא נאמר דין ח"נ [דהא אינו משלם בפועל רק שממילא זוכה בהם ניזק וכמשנ"ת בכה"ג לא נאמר דין ח"נ] וכל הח"נ הוא רק על התשעים הנותרים ומחאה מהם הם 45 וספיר פסק הרמב"ם דחייב ארבעים וחמשה ודו"ק היטב.

וע"כ נראה ליישב שיטת הרמב"ם באופן אחר, שהנה הסמ"ע שהקשה הבין שהגדר בפחת נבילה הוא שבאמת הנזק הוא מאה כמו מעיקרא אלא שזוהי זכות נפרדת שזיכתה התורה למזיק שיזכה במחלית השבח ולכך ספיר הקשה שאינו חייב יותר מארבעים, וזה באמת ידק אם נימא תמיד שהזיק בהמה שלימה ואת הנבילה נותן בתורת תשלומין אמנם אי נימא דהרמב"ם ס"ל שאת הנבילה כלל לא הזיק א"כ ספיר אפ"ל שהגדר הוא שכנגד מחלית השבח כלל לא הזיקו.

וביזין שכן מובנים היטב דברי הרמב"ם, דבאופן הנ"ל שהזיקו מאה והשביחו עשרים דיינינו כאילו הזיקו רק תשעים וא"כ חיובו הוא רק ארבעים וחמשה וכפסק הרמב"ם. וכדברים אלו מבואר ביש"ש (סי' ל'). ולפ"ז אזלא גם ראיית הרא"ש מגמרתנו להויל דכאמור יובן דין שבה אף אם נימא שאת הנבילה כלל לא הזיק ואין ראייה מכאן שהמזיק זוכה בנבילה ובאמת כך דחה הגר"א שם עי"ש. אולם באמת נראה עוד דאפי' נימא כהבנת הסמ"ע שההיזק הוא בהמה שלימה ג"כ יובנו דברי הרמב"ם דהנה באמת יס להתבונן איך שייך לומר שבהזיק שור שווה מאתיים ושור הנבילה מאה מקבל הניזק את הנבילה בתורת פירעון הלא א"כ היה מן הדין שלא ינטרף התם להוסיף כסף דהא כבר נשתלם מחלית הנזק ואין ודאי לא קיי"ל הכי, ובע"כ א"ל דהא דתם משלם מחאה

סימן מא

דין בא במחתרת אין לו דמים

"אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים" (וכב, א)

מיתה חייב, ומייתי מקרא דדמים לו שלם ישלם דמוכה דכל שלם באו בב"א אין חיוב המיתה פטר מהממון, ומבואר דזהו ביאור החילוק שבפסוק בין דמים לו שלם ישלם לאין לו דמים לא ישלם, וכמש"כ הרמב"ן לאחר שיצא מהמחתרת כיון דאין להורגו מתחייב בתשלומין, ודוקא על מה ששייך במחתרת נפטר.

והנה בגנב דנטל חפץ ואח"כ שברו דמחויב בתשלומין כשעת השצירה כדין תבא או שתיא דמבואר בב"ק (ס"ה א') דעת חלק מהאחרונים דחיובו משום המשך הגניבה וכמש"כ הגר"ח (פ"ז מהלכות חובל ומזיק) דמוכה כן ממש"כ הרמב"ם דמשלם כפל כשעת שצירה ע"ש בדבריו, וא"כ הא דשייך אחר שיצא ממחתרת דמבואר ברמב"ן דחייב כיון דל"ל דין מיתה ג"כ חיובו מכח המשך הגניבה הראשונה, ול"כ להלא הגניבה נעשתה במחתרת בעוד דין מיתה עליו ואיך יחולו חיובים מכח הגניבה הראשונה הזו. וביותר, להלא בהך קרא כתיב אם אין לו ונמכר בגניבתו ומוכה בודאי דאית ליה חיוב גניבה על הא דשייך אח"כ, דאי משום דאח"כ חשיב ליה כגניבה חדשה, הלא הוי גונב מן הגנב ולית ליה חיובי גניבה לדעת קא"ה (ל"ד סק"ג) כיון דכבר אינו ברשות בעליו ול"ה "וגונב מבית האיש", וכ"ה בנתיב"מ שם, וואפשר דאפי' להחולקים לית

ברמב"ן עה"ת אם זרחה עליו השמש דמים לו שלם ישלם ביאר דהפסוק קמ"ל שאם יצא הגנב מן המחתרת אסור להורגו אבל משלם אם לקח משם דבר, וזה אפשר לומר למאן דאמר בא במחתרת ונטל כלים ויצא חייב אבל למ"ד פטור, ע"כ לומר דהא דכתיב שלם ישלם אם אין לו ונמכר וגו' קאי על קרא דלעיל וכי יגנוב איש וגו' ולא על בא במחתרת דסמיוך ליה עכ"ל. וביאור דבריו דלפי דעת רב בסנהדרין (ע"ב א') דהבא במחתרת ונטל כלים ויצא פטור מלשלם דקלב"מ ובדמים קנינהו, ליכא לפירושי קרא דשלם ישלם על בא במחתרת, רק לדעת רבא שם דס"ל דנטל ויצא חייב לשלם ודוקא בשייך פטור איכא לפירושי כן [והיינו דוקא שייך במחתרת וכמש"כ הרמב"ן במלחמות שם דלא כרש"י שם]. וכן ביאר כונתו בספר הכתב והקבלה כאן.

ולפי"ד הרמב"ן זהו ביאור הדין דאם אין דמים לו לא ישלם וגו' דמים לו שלם ישלם וגו', דאם יק עליו חיוב מיתה פטור מלשלם ואם אין עליו חיוב מיתה דכבר יצא מהמחתרת ואסור להורגו מתחייב בתשלומין, וקרא מלמדנו בחילוק זה דין קלב"מ. ואכן הדברים מפורשים בתוספתא דב"ק (פ"ט) דאיתא שם כל שחלה עליו מיתה ותשלומין כאחד פטור, מיתה ואח"כ תשלומין, תשלומין ואח"כ

בזה דין ונמכר בגניבתו, ובע"כ דחויבו מכח המשך הגניבה הראשונה, ול"צ כיון דבא במחאתר דין מיתה עליו איך יתחייב מכח גניבתו דבמחאתר לחייב על שצירה דאח"כ.

ונראה דשאני בא במחאתר משאר חיובי מיתות ב"ד לענין קלב"מ, דבשאר חייבי מיתות ב"ד דהחויב נשאר עליו גם לאחר מעשיו, בהם הוא דלל יכול להתחייב גם לאח"ז בכל אופן דסיבת החיוב היתה בזמן חיוב המיתה, אבל חיוב דבא במחאתר שאין עליו חיוב מיתה לאח"ז, רק דין מיתה בשעה שהוא במחאתר, ומיד כשיאלא מהמחאתר פקע דין מיתה ממנו, בזה יכול להתחייב כשציבר וכדו' אף דסיבת החיוב היא מכח המשך מעשה הגניבה שהיתה בשעה שבא במחאתר והיה עליו דין מיתה, ודוקא בציבר במחאתר ממש בעוד דין מיתה עליו פטור.

ומקור החילוק הזה מבואר בכתובות (ל"ד ב') לפי פירוש התוס' שם, דהנה בגמ' שם עבד לריכותא בהא דאמר רבה גנב וטבח בשבת פטור וכן גנב וטבח במחאתר פטור, דאי אשמועינן שבת משום דאיסורו איסור עולם אבל מחאתר דאיסור שעה אימא לא, ופירש"י ותוס' - דהיינו דבשבת אם חילל שבת לאחר שבת יעידו בו ויהרגוהו אבל מחאתר אע"פ שמתחייב בנפשו בעודו במחאתר מ"מ אחר שיאלא תו לא הוא בר קטלא ע"ש. ומבואר שם בתוס' (ד"ה אבל) במסקנתם דהאריכותא קאי על דינא דנטל ויאלא דחייב לפי רבה (סנהדרין ע"ב א') כ"ז שהוא בעין, אבל

אם טבח או שיצר פטור, וע"ז עבד לריכותא דס"ל כיון דבאותה שעה הוא בעין ושצרו חייב, ע"ש. ומבואר לפי"ז מדברי הגמ' דס"ד לחלק בדין נטל ויאלא ושיצר, דדוקא בשבת דהחויב נשאר עליו אח"כ בזה נפטר גם במאי דעבד אח"כ, אבל בבא במחאתר דחויבו חיוב שעה, וכפירש"י ותוס' דהיינו כיון דכשיאלא מהמחאתר אין עליו עוד דין מיתה ואין להורגו שפיר מתחייב אח"כ, וואף דבעינן בזה לחייבו משום המשך הגניבה הראשונה כנ"ל, והן הן הדברים שנתבאר, אלא דשם הוא רק לריכותא וקמ"ל רבה דבתרוייהו פטור, אבל בדעת רבא שפיר מפרש הרמב"ן דס"ל סברא זו גם להלכה. ומיהו לגי' תוס' בכתובות שם גרסי' בסנהדרין רבה, אלא דבמלחמות בסנהדרין ע"ב ובשאר"ר גרסו רבא, ומדוקדק לפמש"נ במגילת סתרים אות רס"ב דבכמה מקומות בגמ' מצינו לשון זו דאמר רבא מסתברא מילתא דרב וכו' והאלוקים אמר רב וכו' וכ"ה בגמ' בסנהדרין.

וראיה ליסוד זה מדברי תוס' הרא"ש ב"ק (ע' ב') דהנה בגמ' (שם) מוקמי' הא דגנב ומכר בשבת פטור מד' וה' באומר לו זרוק גניבותיך לחצרי ותקנה לי גניבותיך וכרבי עקיבא דס"ל קלוטה כמי שהונחה דמיא, לפיכך חיוב שבת וקנין החצר באים כאחד בעודו באויר אבל לרבנן חיוב שבת לא הוא עד דנייח וקנין הגניבה הוא כבר מבי מטא לאויר חצירו ושפיר מתחייב. והקשו תוס' (שם) דלר"ע נמי קשיא כיון דכי מטא לאויר חצירו חייב לענין שבת דר"י עולה

עד לרקיע ולענני קנין לא קני עד דמטי לתוך המחילות ע"ש צמה שתיראו.

ובתום הרא"ש תירץ לאע"פ שחיוב התשלומין בא אחר חיוב המיתה כיון דמכח מעשה אחד אחינן לחייבו וכבר נתחייב עליו מיתה תו אין לחייב עליו ממון, משא"כ אי חיוב ממון קדים (כמו לרבנן) אף דמתחייב אח"כ מיתה על מעשה זה לא נפטר מחיוב הממון שקדם ע"ש. והביאור בדבריו לכאורה כיון דמיתה פוטר בדינא דקלב"מ הגדר דמינתיק המעשה מיניה וכעשאו אחר דמי ותו אין מתחייב על מה שנגרם ממעשה זה אף דבא אח"כ, משא"כ כשקדם החיוב ממון לאינו פוטר בקלב"מ עדיין הוי מעשה ידיה לחייב עליו, ונעלם מה דבא במעשה אחד אינו פטורין וכבר הוזכרה סברא זו בתום בגיטין (נ"ג ב' סוף ד"ה מנסך) לחשיב כעשאו אחר וכנודע מדברי רעק"א בכתובות (ל"ב א') ע"ש.

ועכ"פ יסוד זה לכשצאו מכח מעשה אחד, גם כשחיוב הממון בא אחר שכבר נתחייב במיתה פטור, קשה מסנהדרין (ע"ג א') דמקשינן על מתניתין דאלו נערוט שיש להן קנס הבא על אחותו וכו', הלא כיון דמילין אותן בנפשן קלב"מ, ומתרינין משעת העראה איפמא ואיפטר מקטלא וממונא לא משלם עד גמר ביאה ע"ש, וחזינן דאף שבמעשה אחד באו לו חיוב המיתה והתשלומין כיון דאינן בזמן אחד אלא בזאח"ז שפיר מתחייב וכד' תוס'. דאין לומר דהתם העראה וגמ"כ חשיבי ב' מעשים נפרדים, דא"כ א"א לחייבו קנס על

הגמ"כ דכבר בעולה היא, והא דחייב על גמ"כ הוא רק משום דבמעשה זה עלמו מתחייב קנס בסופו לא מיחשבא בעולה. וביותר לאס ע"י חיוב המיתה בהעראה יחשב דאינתיק מיניה וכנעשה ע"י אחר הא אם אחד בא עליה בהעראה ופירש תו לא מתחייב אחר עליה גם בגמ"כ דבעולה היא, וכן הקשה הגרע"א (סי' קס"ד) לסברא זו, ועי' גם באחיעזר (ח"א סי' י"ח) שהעיר בזה ע"ש. וא"כ חזינן מהגמ' דאף מכח אותה סיבת חיוב ואותו מעשה מתחייב ממון אחר המיתה כיון דאין החיובין בב"א, וקשה ע"ד תוס' הרא"ש. ולפמ"נ יש לחלק בין חיובא דרודף לשאר חיובי מיתה, דדוקא בשאר חיי"מ דנשאר חיובו עליו אחר המעשה בזה הוא דא"י להתחייב לאחר זמן מכח המעשה או הסיבת חיוב דהוו בשעת חיוב המיתה, אבל דרודף דל"ל דין מיתה רק בעת רדיפתו או בעודו במחלוקת כמדויק בלשון הגמ' שם "משעת הרעאה איפטר ליה ממיתה" שפיר מתחייב אח"כ גם כשסיבת החיוב היא מכח המעשים דאז, ורק מחיובי ממון דחלים בשעת דין המיתה פטור כגון רודף ששיבר כלים או בשיבר במחלוקת, ותו ל"ק מהך דסנהדרין דחיובו משום רודף, ומתחייב בגמ"כ אף בבא ע"י העראה דהיה בו דין מיתה.

ובזה נראה לבאר דברי הש"ך (שנ"א סק"א) דכתב להגונב כים בשבת והוציאו לרה"ר באופן דקלב"מ אף אם איבדו אח"כ פטור, והשיג עמ"כ רמ"א בשם הטור דאם איבדו אח"כ חייב, דהטור לא כתב כן אלא גבי בא במחלוקת משום דמיד

כשיואל מהמחותרת תו לא חייב מיתה, אבל גבי שבת י"ל כיון דעדיין עומד בחיוב המיתה דשבת פטור כשאיבדו. ובקל"ה"ח תמה על דבריו דבדל"ה מי שחילל שבת ואח"כ שיבר כלים חייב אף דעדיין עומד בחיובו, ומשנה שלימה שנינו בערכין (ז' א') היואל ליהרג והזיק חייב לשלם, דחיוב מיתה אינו פטור אלא בשעת מעשה ע"פ [וכן יס להקשות מהתוספתא הנ"ל בפ"ט דב"ק דמבואר דהרגו ואח"כ הרג את בהמתו חייב ע"פ].

ודברי הש"ך מבוארים היטב לפמ"ג, דהך תבאר דבאים לחיובו עליה

הוא משום המשך מעשה הגניבה הראשון, והיא הסיבת חיוב שלו לזה, ובאופן דבאים לחיובו מכח המשך למעשה הראשון חלוקים דלינס רודף ובא במחותרת משאר חיובי מיתה, דבשאר חיובי מיתה דנשאר חיובו עליו א"א לחיובו ממון גם על השבירה וכדו' דאח"כ, דהקל"מ פטרו לעולם מכל דבר שיבא מכח מעשה הזה, משא"כ בבא במחותרת דלין המיתה שלו רק כשהוא במחותרת אין פטורו אלא על מה ששיבר במחותרת בלבד, אבל שפיר איכא עליה שם גניבה להתחייב מחמתו בשבירתו דאח"כ. ודו"ק.

סימן מב

פקדון, אם חשיב ברשותו

"וּגּוֹנוֹב מִבֵּית הָאִישׁ" (כ"ב ו')

מה הולכרו התוס' להוכיח מהגמ' דב"ב ומה דיונס בזה כלל.

וברמב"ם (פ"ו מערכין) כתב שיכול להקדיש פקדון שיש לו ביד השומר, וכע"ז בשו"ע (רי"א ס"ז) שפקדון ביד שומר יכול להקנותו או למוכרו, ובבאור הגר"א (סק"ח) לין דהמקור הוא ממתניתין דב"מ (ל"ח א') דהמפקיד פירות אכל חבירו דמבואר שם בגמ' בפירושא דמתניתין שיכול לתרום פירות שביד שומר על פירות שבביתו. ול"ב מדוע לא הוכיחו התוס' דיכול להקדיש מהך מתני' דמבואר

בתוס' דב"ק (ע' א' ד"ה לא) לנו האם פקדון חשיב ברשותו לגבי דיכול להקדישו והוכיחו מהמעשה המוצא דב"ב (פ"ח א') גבי ההוא דאיתי קארי שהקדיש שם המוכר הדלועים שהיו ביד אחרים שכבר ראו לקחתן דחשיב כפקדון וחל ההקדש, ועוד הוכיחו ממה שאע"פ שהגונב אחר הגנב פטור מכפל מפני שאינו ברשותו של בעליו מ"מ מבית השומר חייב כמבואר במשנה בר"פ המפקיד, ועוד דהרי עיקר קרא דוגונב מבית האיש מיירי בשומר שגנב ממנו כמבואר בקרא. והתמיה רבה מאחר שיש ראייה ברורה מקרא וממשנה

תנאי דבעינן ברשותו גם כזה, וולכן נראה פשוט דאם יראה להקנות לשומר עצמו יכול ובהא אם יראו שניהם יחד להקדיש נראה דודאי מהני דאין כאן חסרון בכח הבעלות, ודו"ק.

עכ"פ לפי חילוק זה מתבאר ש"ס שגונב מן הגנב אינו חייב מפני שאינה ברשותו זהו משום שאף בבעלותו יש הפקעה מסוימת, ולהכי גם שניהם יחד אין יכולין להקדישו, אך בפקדון שלא חסר בבעלותו ואם ראו שניהם יכולין להקדישו יהיה הגונב חייב אף אם נימא דפקדון חשיב אינו ברשותו משום שדין איצ"ר בהקדשה הוא דין אחר דבעינן סיהיה אכל המקדיש ובידו ולא משום חסרון בבעלותו, אך גונב שפיר יתחייב ורק במקום שנחלש כח הבעלים ע"י האיצ"ר אין חייבים עליו כפ"ל.

והנה נראה להביא ראיה גמורה לזה דהרי שיטת הי"ס ש"ס ב"ק [הובאה בקאו"ח רי"ט סק"ב] דאין יכול להקדיש פקדונו שביד אחרים מטעם דהוי איצ"ר, והקאו"ח השיג עליו מדברי התוס' הנ"ל, ועכ"פ למען לא יקשה מקרא מפורש דמתחייב כפל על גניבה מבית שומר בהכרח ל"ל כמש"נ דחלוק גדר ברשותו דבעינן לענין חיוב כפל מזה דבעינן לענין דיוכל להקדישו ופשוט.

ולפי"ז מיושבים דברי התוס' שכן אין הוכחה פשוטה וברורה מהקרא ומהמשנה לאיירי שהגונב ממנו מתחייב כפל לענינינו שיכול להקדיש, רק מעובדא דקארי

להדיא שיכול להקדיש מה שביד שומר. ובנחל יצחק (להגאון ר' יצחק אלחנן) תמה ג"כ מדוע לא הוכיחו ממ"ס בקידושין (מ"ז א') דמבואר דיכול לקדש אשה בפקדון שיש לו אכלה ע"ס.

ונראה בביאור הדברים דהנה גדר אינו ברשותו בגזילה היינו משום קניני הגזילה שיש לגזלן בחפץ, וכמו שנקט הגרע"א בגליון הש"ס (ב"מ ז' א') ע"ס [וידוע מח' הרמב"ן ובעה"מ בענין כשנתרעה הגזלן להחזיר הגזילה אי יכול הנגזל להקדישו ותלוה רבים בגדר דאינו ברשותו, עיין קוב"ש (ב"ק סק"ח טו) ועוד, ואכמ"ל], למשום זה נפקע מעט מבעלותו ושלטתו ואין יכול להקדישו עד שלא יהיה חסרון בבעלותו, ולכן גם מבואר באבנ"מ (כ"ח סקי"ג) שאפילו אם נתירו שניהם הנגזל והגזלן להקדישו ג"כ אינו קדוש משום דענא מה שיש לאדם אחר קניני גזילה כזה זוהי הפקעה מכח בעלותו וזה מעכב את ההקדשה.

ברם כל זה אינו אלא בגזל, אך בפקדון הגם דנימא דחשיב אינו ברשותו מ"מ שם אינו מאד הפקעה וחסרון בבעלות שהרי אין לשומר קנינים בפקדון שיופקעו עי"ז קניני הבעלים, וגם שאין סבירא כזה מאחר וכל קבלתו לחפץ זה היתה עבור שישמרנו לבעליו ול"ד לגזלן שבה לידו כדי שיטלטלו לעצמו, אלא ע"כ דשם החסרון דאינו ברשותו הוא משום שבמציאות אינו בביתו וברשותו אלא ברשות אחרת וחסר לו בשליטה בפועל ויש

בב"ב שמצואר להדיא דיכול להקדיש פקדונו.

וגם אין ראה ברורה מהמסנה בב"מ משום שסם הרי מיירי בתרומה שיכול לתרום מפקדונו, וגבי תרומה מפורסמים דברי הירושלמי (פ"ק דפאה) שמלדד שיכול לתרום בשל הפקר, שציראו האחרונים דס"ל שהעיקר שלא תהיה רשות אחר מעבכת עיין או"ס (פ"ד מתרומות). והיינו שבתרומה היות וזה קריאת סם גרידא א"ל בזה התנאים של בעלות ממס יתכן ג"כ שא"ל ברשותו כלגבי הקדש ולכן לא מוכח מדיכול לתרום דיכול להקדיש [מיהו בגזילה פשיטא דא"י לתרום מפני דהקניני גזילה דהגזלן מעבדין אך צפקדון ודאי אין עיכוב] ומה"ט לא הוכיחו התוס' מהתם, וכמו"כ מקידושין (מ"ז א') דמקדש האשה צפקדון אין מוכח לדין שכן סם מקדש האשה שהיא הנפקד והיות וצפקדון עיקר החסרון הוא משום שאינו ממס ברשותו ואכלו א"כ אם נותן לזה שהצפקדון בידו ודאי כן מהני ואין כלל חסרון דאינה ברשותו].

ונראה נפק"מ צפקדון שכפר בו באופן שלא נהיה גזלן, כגון שיש לו תביעה נגדו לעכבו עד שיקוב הדין ביניהם אך הוא איית דינא שכתב הקלוה"ח (בסי' קכ"ג) דמ"מ חשיב אינו ברשותו, ולפי המתבאר מלינו למימר שצכה"ג הגונב ממנו יתחייב כיון דליכא הכא קניני גזילה רק דומיא צפקדון דאינו אכלו ואכן

הקלוה"ח עצמו נקט (בסימן שנ"ד סק"ד) שצכה"ג חשיב איב"ר גם לגבי שלא מתחייב ע"ז הגונב כפל, אך בישוב הדברים נראה כמס"נ.

ועוד נפק"מ נראה באצידה לפי הסוברים שנחשב אינה ברשותו לגבי הקדשה, דמ"מ הגונב יתחייב כפל. ובאמת עיין באו"ס (פ"ג מגניבה) שהוכיח דהגונב אצידה חייב כפל וראייתו מטוען טענת גנב באצידה שחייב, וכתב סם דאע"פ לאצידה חשיבא איב"ר מ"מ לא נכנסה לרשות אחרת ול"ד לגונב מגנב וכן הוכיח ממ"ס הראשונים בכתובות (ל"ד ב') בגנב צצכת וטבח בחול דכיון שפטור משום קלב"מ ווממילא אין לו קניני גזילה] שוב חייב על הטביחה שלאחמ"כ מדין גניבה וטביחה ומוכח דכיון שאין לו קניני גזילה חייב הגונב ממנו [אע"פ דודאי גם כשיש קלב"מ חשיב מסתמא איב"ר עכ"פ צפקדון דכפריה] ודו"ק.

ועיין לשון תור"ע ריש פרק מרובה וז"ל "כיון דהגנב מחזיק הדבר בתורת גניבה לא הוי הדבר ברשות בעלים [ופטור הגנב] ומה"ט א"י להקדישו דלא קרינן ביה כי יקדיש איש את ביתו ומס"ה לא איקרי מבית האיש אבל בגונב מבית שומר חייב כדקתני מתני' ר"פ המפקיד דכיון דמחזיקו דרך שמירה לבעלים ולהחזירה להם הוי הדבר ברשות בעלים להקדישו ולמוכרו ומיקרי בית האיש עכ"ל].

תרומה

סימן מג

תבנית המשכן וכליו

"כבל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו" (כ"ה ט')

ואע"פ שהמשכן היה ל' על י' והמקדש היה כ' על ס' מ"מ היחס היה שווה.

ובדבריו כתב במפורש גם בספר קרית ספר (פרק ד' מבית הבחירה) וז"ל "קדש הקדשים היה כ' על כ' ריבוע, והקודש כ' על מ' ארכו כפל רחבו כמו במשכן שכולו יחד היה ארכו ג"פ מרחבו וקדה"ק י' על י' וקודש י' על כ' וכן תעשו לדורות אינו כתבנית ממס אלא שיהיו מתייחסים אורך ורוחב של בית עולמים לאורך ורוחב של משכן וכו'", עכ"ל.

ונביא לשון הרמב"ם בספר המורה (ח"א פ"ג) וז"ל "תבנית שם נגזר מן בנה ועניינו בניין הדבר ותכונתו רואה לומר תארו צריבוע וסילוס והעיגול וזולתם מן תוארים אמר את תבנית המשכן ותבנית כל כליו ואמר כתבניתם וגו' תבנית האולם" הרי ג"כ לתבניתם היינו בצורה הכללית ולא במספר האמות.

אמנם הרמב"ן שהשיג נקט כפה"נ דב"כתבניתם" כלול גם שיהיה באותו הגודל ממס, ויעוי' בחי' מרן רי"ז הלוי לפרשת תלואה ושמעתי זה מפיו

(א) פירש"י: "וכן תעשו לדורות אם יאבד אחד מן הכלים או כשתעשו לי כלי בית עולמים כגון שולחנות ומנורות וכיורות ומכונות שעשה שלמה כתבנית אלו תעשו". וברמב"ן השיג עליו "ולא ידעתי שיהיה זה אמת שיתחייב שלמה לעשות כלי בית עולמים כתבנית אלו ומזבח הנחשת עשה שלמה עשרים אמה ארך ועשרים רחב" ע"כ, והיינו דכוונתו להוכיח דכמו דחזינו במזבח שעשה שלמה שלא היו מידותיו שוות לזה שעשה משה ה"ה בשאר הכלים אין דין שיהיו מידותיהם שוות למידות הכלים שעשה משה וללא כרס"י.

ויעויין ברא"מ שכתב ליישב את שיטת רש"י שמה שכתב דבעינן לעולם כתבניתם אין הכוונה כמו שיעור גודלם ממס אלא כתבניתם דהיינו דוגמת מידתן באורך וברוחב לפי יחס דהיינו שכלי שיהיה אצל משה מרובע יהיה לעולם מרובע וזה שאכל משה היה ארכו כפליים מרחבו יהיה לעולם כך אך לגבי מספר אמות האורך והרוחב לא נאמר דין כתבניתם, ותמך דבריו בדברי התוס' (שבת ל"ח ב') שכתבו דבית עולמים היה אורכו ג' פעמים מרחבו דומיא דמשכן

אדמה תעשה אינה מצווה בפנ"ע אלא חלק מחלקי מצוות בנין ביהמ"ק אלא שציווה שבמקדש יהיה מצב מחובר לארץ ולא יהיה מטלטל.

ויעיין בראב"ד (בהשגותיו לסה"מ הקצר [הנדפס בתחילת ספר מדע] מזה כ') שהשיג עליו "א"א ולמה הניח לבנות מצב מצבנים שלימות", וכתב שם הכ"מ "ואני אומר שרבינו נתן טעם לדבר בספר המצוות שלו וכתב ועשו לי מקדש כולל מינים רבים שהם השלחן והמנורה והמצב וזולתם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש".

ולהנ"ל נראה דגם הראב"ד מודה ליסוד זה ומה"ט נשמר ולא הקשה אלא מהמצב ולא משאר הכלים והיינו משום דבשאר הכלים שפיר אפשר לתרץ דהוה חלק מהמקדש אך המצב שהיה שונה בביהמ"ק ובמשכן זוהי מצווה מיוחדת שיבנו אותו מחובר לקרקע ולא בכלי כבמשכן דס"ל דאילו היה זה חלק מהאורה הכללית של ביהמ"ק היה זה נאמר גם במשכן.

וביותר אפ"ל לפמש"כ הרמב"ן (בעשה ל"ג) דאין הכלים נמנין לחוד משום שהם רק מכשירים להקדשת הקרבות ולהדלקה ולהקטרה [משא"כ בניין ביהמ"ק זוהי מצווה בפני עצמה וכלשון הרמב"ם שם לבנות בית שאליו תהי' ההליכה ברגל והקיצוץ כל השנה] וא"כ אפ"ל דגם הראב"ד ס"ל הכי ולכך משאר כלים לא הוקשה לו ורק ממצב אדמה הוקשה לו דבו היה מסתבר לו דאי"ז הכשר לקרבן שהרי היו קרבות במשכן בלא זה ומדחזינן שנאמרה מצווה זו רק במקדש בע"כ

בילדותי שאמר זאת בעת ז' ברכות הגר"מ שליט"א של בנו בצ"ב בשנת תשי"ז] שכתב שבמנורה של משה שהיה דין כתבניתה אשר הראת בה היו לריכים הגביעים והכפתורים להיות בדיוק באותו גודל ולאמור זוהי רק דעת הרמב"ן.

ב) ובאזה"ח כאן האריך לדחות לדברי הרא"מ, ולתרוץ את שיטת רש"י כתב באופן אחר [וכ"כ המהר"ל ז"ל בגור אריה ומרן רי"ז הלוי שם] להנהיג חזינון שכל קושיית הרמב"ן היתה רק מהמצב ולא משאר הכלים והיינו משום דגודל שאר הכלים אלא שלמה באמת היה שווה לזה שהיה אלא משה ורק מהמצב הוקשה לו, והשתא אפ"ל שכל דין כתבניתם נאמר רק בכלים המטלטלין שהיו שוים אלא משה ואלא שלמה אבל על המצב שהיה מחובר לקרקע והיה חלק מהבנין [וילפינן ליה מדכתיב ואם מצב אדמה וכו'] לא נאמר דין זה להלל על הבנין ודאי אין דין כתבניתם דהא הבנין היה מאצנים והמשכן מיריעות וכל שאר החילוקים וא"כ על המצב שהיה חלק מהבנין ג"כ לא נאמרה הלכה זו. ועי' זכחים (כ"ז ב') דמצב החילון אין מקדש פסולים כמצב הפנימי משום דהאי רכפה והאי כלי שרת, ופירש"י: "האי רכפה בבנין אצנים שלא נמשח" הרי גם שזהו סוג אחר של מצב וכלל כמצב הנחושט שהיה במשכן שהיה כלי שרת ונמשח.

והנה יעוי' רמב"ם בסה"מ (עשה כ') ותחילת שורש י"ב) שכתב שבניין ביהמ"ק הוא מצווה אבל כל כליו הם חלק מחלקי המצווה ואינם נמנים לחוד וגם המצווה של מצב

זוהי מלווה מיוחדת לבנות המזבח באצנים
שלימות ולכך שפיר השיג על השמטת
הרמז"ס ודו"ק.

ג) עוד רל"ל שם האוה"ח ביוזב שיטת
רש"י דבע"כ ל"ל דמזבח לא נאמר דין
כתבניתם, דהא ברייתא ערוכה היא
בזבחים (ס"ז א') דקרבן כבש ויסוד וריבוע
מעבדין במזבח אבל מדת ארכו ומדת רחבו

ומדת קומתו אין מעבדין וכיון שאין
מעבדין לא אמרינן דבעינן כתבניתם. ויש
לדון בדבריו דהא גם במנורה כתב
המהרי"ק (שורש ע"ה) דאין מידותיה
מעבדות ואסור לעשות כמנורתה אפילו
שאינו ממס בגובהה וא"כ בע"כ דמש"כ
רש"י דבעינן לדורות כתבניתם כוונתו
למלוה וא"כ הדרא הקושיא מהמזבח
לדוכתא ובעינן שוב להנך תירוצי.

סימן מד

בגדרי אמה טרקסין ובדין מן האגף ולפנים

"והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים" (ב"י ל"ג)

ביומא (נ"א ז') תנן ז' הפרוכות המבדילות
בין הקודש ובין קודש הקדשים
וביניהם אמה, ובגמ' שם במקדש שני כיון
ללא הואי אמה טרקסין ובמקדש ראשון הוא
דהואי, ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי
כלפנים אי כלחוץ ועבוד ז' פרוכות. ופירש"י
ואיסתפקא להו במקום המחילה אי כלפנים
אי כלחוץ ועבוד ז' פרוכות לקלוט ביניהם
אזיר מקום המחילה. וברמז"ס (בפ"ד
מהלכות בית הבחירה) כתב וז"ל בבית ראשון
היה כותל מבדיל בין הקודש ובין קודש
הקדשים עביו אמה, וכיון שזנו בית שני
נסתפק להם אם עובי הכותל היה ממידת
הקודש או ממידת קודש הקדשים, לפיכך עשו
קודש הקדשים עשרים אמה תמימות ועשו
הקודש מ' אמה תמימות והניחו אמה יתירה
וכו' ע"ש. ויעויין בב"ב (ג' ז') דמבואר דהא
ללא זנו כותל שם בבית שני ה"ט דהיה גובהו
מאה אמה ולא קאי בעובי אמה, ולהוסיף על

עביו אי אפשר דכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי
השכיל, ולעשות חלקו מכותל וחלקו בגובה
מפרוכת אי אפשר, דגמירי או כולו בבנין או
כולו בפרוכת ע"ש בגמ'.

וצריך ביאור ספק זה שנסתפקו בקדושת
אמה זו, ללא מסתבר דשכחו מידות
הקודש וקודש הקדשים שהיו בבית ראשון
[מיהו בלשון הר"מ קתא משמע כן], עוד ל"ב
ענין זה דגמירי או כולו בבנין או כולו
בפרוכת, מהו טעמו של דבר. ועוד ל"ב
מש"כ התוס' ביומא שם (ד"ה ועבוד) שפירשו
דמשו"ה לא עשו פרוכת בעובי אמה ויתלוה
במקום הכותל משום דמשמע לרבנן
דפירושא דקרא דוהבדילה הפרוכת לכם בין
הקודש וגו', היינו דמתחילת עוביה ולפנים
יהיה קודש קדשים ושיהיה כל עוביה בתוך
קודש קדשים, וכיון דאפשר דקדושתיה דהאי
אמה כלחוץ א"א לעשות כן, ומה שצבית

ראשון העמידו שם כותל היינו משום דכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל ע"ש. וז"ב החילוק שבין פרוכת לכותל לענין זה דבעינן דמעבדו ולפנים יהיה קוה"ק. ויעויין עוד בתוס' ישנים שם שהקשו דליעבד הפרוכת לסוף י"א דאין מה לחוש בזה, דבשלמא לסוף י' יש לחוש שיכנסו לאמה הי"א ושמא היא קודש, אבל אי עבד לסוף י"א אין חשש בזה ע"ש, ודבריהם ז"ב וכי כל היכי דבעי עבד להפרוכת, ואטו אם ירצה לעשותה באמצע ההיכל נמי מצי עבד, וז"ע בכל זה.

בבדי לבאר ענין זה נקדים את דברי הירושלמי בכלאים סוף פ"ח דשם איתא ששה ספקות הן האלף באילן, אנדרוגינוס באדם, כוי בחיה וכו' ואמה טרקסין ע"ש, ולכא' הוא פלא מה שייד לכלול ספק זה בהדי שאר הספקות שנשנו שם, אי נימא דאכן אין זה אלא חסרון ידיעה, ומזה שכלל הירושלמי ספק זה בהדי אנדרוגינוס וכוי משמע דס"ל דלא איירי הכי בספק של חסרון ידיעה, אלא בספק על עצם הדבר מה הגדרתו וככוי ואנדרוגינוס שהם ספק בעצם.

והשתא נחזור לבאר ספיקא דידן דאמה טרקסין. הנה מצינו מחלוקת הפוסקים בדיון לירוף עשרה למנין לגבי העומד בתוך הפתח, דבש"ע (סי' נ"ה סי"ג) איתא צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד וש"ץ עמהם והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ דהיינו כשסוגר הדלת במקום שפה פנימית של עובי הדלת ולחוץ כלחוץ, ובמג"א (סקי"א) הביא שיטת התניא דס"ל דהוי כלפנים. ובציאור מח' הפוסקים בזה כתבו

בציאור הגר"א ובהגהות חת"ס שם דשורש דין זה מקורו הוא בסוגיין דפסחים (פ"ה ז') דתנן גבי אכילת ק"פ מן האגף ולפנים כלפנים מן האגף ולחוץ כלחוץ, ובגמ' שם הא גופא קשיא אמרת מן האגף ולפנים כלפנים הא אגף עצמו כלחוץ אימא סיפא וכו' ל"ק כאן בשערי עזרה כאן בשערי ירושלים, ומבואר דעובי האגף של שערי העזרה ג"כ נתקדש בקדושת העזרה לבד משערי נקור שלא נתקדשו כדי שיעמדו שם מזורעים ויכניסו בהונותיהם לפנים העזרה להזאה, ומאידך עובי החומות של שערי ירושלים לא נתקדש בקדושת ירושלים כדי שיוכלו המזורעים לעמוד תחתיהם להתגונן מהחמה והגשמים. וכתב הגר"א על דברי הש"ע ז"ל וס"ל מדלריך לקדוש ש"מ דאינו מכלל פנים מסתמא וכו' ולכא' נראה להיפך דמסתמא כלפנים אלא דמכוון הניחו מלקדש כמ"ס בגמ' שם. אמנם בהגהות החת"ס שם כתב דמדלריטריך לקדש תוך שערי עזרה, והרי שערי ירושלים שלא קידשו משום מזורעים לא קידשו ממילא ש"מ סתמן כלחוץ. ומבואר שאלדי הספק בנידון זה הוא, האם בסתמא נתקדש גם עובי הכותל והשער, כיון דעובי המחיצה כלפנים רק דלת שערי נקור הוציאו מן ההקדשה במיוחד, שלא יתקדשו בקדושת העזרה, לצורך הזאת המזורעים, וכן גם בשערי ירושלים, או"ד הוא להיפך, דבסתמא לא מתקדש כלל עובי המחיצה יחד עם הפנים, דעובי המחיצה קדושתו כלחוץ, אלא דעבדו קידוש לכל עובי החומה ושערי העזרה, מלבד שערי נקור דהשאירוס בדיון שלהם שאינו קדושים בקדושת העזרה, וכן בשערי ירושלים. ושורש

וע"ע בלשון רבנו האלפנט פענח (פ"א מכלאים דף ב.) וז"ל לגבולין ומחילות הוא דבר כלול משני דברים, וכו' ועיין שבת (קכ"ד א') גבי תוך הפתח אי כלפנים אי כלחוץ וס' (ט') ועירובין ל"ד) בדין מקום המחילות ופסחים (פ"ה ב') וזבחים (י"ד ונ"ח) גבי תוך הפתח, וכו' וס' ביומא דף נא ע"ב גבי אמה טרקסין ע"ש, וכוונתו כמדומה למה שנתבאר, ודו"ק.]

ובזה יתבאר לן מה דמצינו עוד בתוס' ביצמות (ז' ב') שהקשו בהא ללא נתקדשו שערי נקנור כדי שיעמדו שם מזורעים ויכניסו בהונותיהם לפנים דהלא יכולים לקדשם ויעמדו המזורעים בעזרת נשים ויכניסו בהונותיהן לשער נקנור, דהרי הוא ג"כ קדוש בקדושת העזרה, ותיירצ' ריב"ן דאין זה לפני ה' כיון שאינו באויר העזרה, והקשו עליו תוס' דהרי אילו נתקדש היו שפיר לפני ה' וע"ש שתיירצו באו"א. ובחי' מרן רי"ז הלוי (הלכות מחוסרי כפרה) מבאר דעת ריב"ן דהכא כיון דכתיב לפני ה' אינו תלוי רק בקדושת העזרה אלא דין במקום שיהיה מקום דלפני ה' ולזה בעי שיהיה באויר העזרה ממנו ושער ניקנור מקומו חלוק לענין זה ע"ש. אמנם למש"נ ביאורן של דברים כך הוא דב' נידונים הם, חדא מכח המקום עצמו להיכן משתייך ובטל, והיינו עובי המחילה אם בטל לפנים או לחוץ, ועוד נידון אחר על הקדושה של מקום זה, דאפשר שאע"פ שדינו כלחוץ מכל מקומו מ"מ קדשוהו בקדושת העזרה, אבל מאד מקומו הוא בטל לחוץ, וכך ס"ל לריב"ן גבי שערי נקנור, ולכן לא מהני לדין לפני ה',

הספק הוא אם עובי הפתח בטל כלפי פנים ודינו כלפנים או דבטל כלפי חוץ ודינו כלחוץ, ומשו"ה נפ"מ נמי לעומד במקום זה לגבי אירוף למנין, למי שנמצא בפנים.

והנה כשדנים על הכותל שבין הקודש ובין קוה"ק יש ספק מיוחד לכד מן ספיקא דלעיל, מכיון דכאן ל"ש להגדיר א' כלפנים וא' כלחוץ לתרומיהו גדרן "פנים" הוא אלא דקדושתן חלוקה, ולא דמי להר הבית ועזרה דודאי הר הבית הוא חוץ כלפי העזרה, ודנים על המחילה אם כלפנים או כלחוץ, אבל כאן דכל אחד חייב קידוש לעצמו והוי פנים אחינן לבעיא דהיכי לדיינו להאי דינא, הרי לעובי כותל זה שייך ביטול גם כלפי הקודש וגם כלפי קוה"ק דהא משמש מחילה לתרומיהו, וב' כוחות איתנייהו ביה. ונראה דזהו שורש הספק שנסתפקו להיכן שייכת אמה זו, דבעת שהיה הכותל קיים היה לה ביטול גם לקודש וגם לקוה"ק, והוי זה ספק בעצם ולא חסרון ידיעה או שכחה, דעתה כשצאים ליתן לו קדושה, איזו קדושה יש ליתן לו מאחר ובבית ראשון היתה לו סיבה להיות כקודש וסיבה להיות כקוה"ק, והשתא יובן היטב הא דכלל הירושלמי לספק זה בהדי שאר ספקות בעצם דבאמת היינו הד' ובכולהו הספק הוא על עצם קריאת שם עליהן כ"א כדינו.

[עיי' בס' ח' הגרמ"ה לגבי כוי דכיון שיש לו סיבה להיות חלבו כחלב בהמה וסיבה להיות כחלב ח' לכן דינו כספק וכ"כ שם לענין קטן שיש בו שיעור האמצעי של השערות דכיון שיש בו סיבה להיות קטן משום השיעור הגדול וסיבה להיות גדול משום השיעור הקטן לכן נחשב כספק. ודו"ק.]

דבעינן ביה שיהא מלד המקום מקום דלפני
ה' ולא רק מלד הקדושה.

אמנם כל זה כשיש כותל החולק בין הקודש
ובין קוה"ק, להכותל מחלקו לב'
רשויות, אבל כשאין כותל ביניהם הוו רשות
אחת, והפרוכת לא מועילה לחלקם לב'
רשויות, דלין פרוכת רק לקיים והבדילה לכם
הפרוכת בין הקודש וגו' אבל לא מחלקת
בעצמה לעשותו ב' רשויות, וכן מתבאר
מדברי הגר"א בביאורו למשנה בב"ב (פ"ו
מ"ב) דתנן שם דבית (גבי מכירה) רומו כחצי
ארכו וכחצי רחבו וכבנין ההיכל דהיה ארכו
מ' ורחבו כ', ורומו שלושים ע"ש, והקשה
בביאור"ג שם מ"ט בבית שני עשו גובהו
ארבעים, וכן בבית ראשון עצמו קשה מ"ט
גובה ההיכל היה שלושים ואילו קוה"ק רק
עשרים אמה, ומפרש שם הגר"א דמשום
דבבית שני היה ההיכל וקוה"ק כאחד ולא
היתה מחילה מפסקת, נמצא אורכו של היכל
וקוה"ק ששים ורחבו עשרים, עולה חציו
ארבעים, לכך היתה קומתו ארבעים אבל
בבית ראשון היתה מחילה מפסקת בין
ההיכל וקוה"ק, היה ההיכל לבדו אורך מ'
ורחבו כ' נמצא חציו שלושים, ואילו קוה"ק
אורך כ' ורחבו כ', ונמצא חציו עשרים ע"ש.
ומבואר דבבית ראשון דהיה כותל חולק
ביניהם היו ב' רשויות ובתים נפרדים,
משא"כ בבית שני אף דהיתה פרוכת כיון
ללא היה כותל היה זה רשות אחת ואולם
אחד ארוך, והפרוכת רק הבדילה בין הקודש
ובין קוה"ק אבל לא חילקה הרשויות.

ונמצא מבואר דהיה בידם בבית שני ב'
אפשרויות בזה, או לבנות כותל

החולק הרשויות וזהו יס לאמה שביניהם
[עובי המחילה] ביטול לב' הרשויות
וכנ"ל, או לעשותו רשות אחת וליעבד
פרוכת להבדיל בין הקודש לקוה"ק,
ואמה הי"א הוי ספק בעצם להיכן
לשייכה כיון דכשנבנית בכותל היו זה
ב' הכוחות הכח שהיה זה ביטול לקודש
ולקוה"ק. ומאחר שא"א לעשותה בכותל
עובי אמה גבוה כ"כ על כן לא יכלו
לעשותה בבנין וכמ"ס בגמ'. ולפי"ז יס
לבאר מש"כ תוס' דא"א לעשות פרוכת
אמה וליתנה במקום זה כיון שיש דין
שמעובי הפרוכת ולפנים יהיה ממקום
קוה"ק משא"כ בכותל. וביאור דבריו
דפרוכת גם אם עוביה אמה איננה
חשובה מחילה לחלוק הרשויות, ולכן לא
יועיל לקבוע במקום הכותל שמה
קדושת המקום מלד עצמו כהקודש,
ונמצא עובי הפרוכת בחוץ, וכ"ז בפרוכת,
אבל בכותל כיון דהוי מחילה וחולק
הרשות יס בו עכ"פ גם ביטול לפנים
ואפשר לקובעו באמה הי"א דנמצא דכולו
בפנים. וזה ג"כ ביאור דברי התו"י שיכלו
לקבוע הפרוכת באמה י"ב, דס"ל כיון
דאמה הי"א היו זה ב' הכוחות, אפשר
לקבוע הפרוכת לסוף י"א כיון דבאמה
הי"א היה גם דין כלפנים, ול"ד לשאר
ההיכל דודאי א"א לקבוע שם הפרוכת.

ובזה יס לבאר הכלל דגמירי או כוליה בבנין
או כוליה בפרוכת, דנתבאר דאין זה
חילוק גרידא, אלא ב' אופנים בחילוק
הרשויות, דאם היה כותל היה חולק הרשויות
לשתיים והוי מחילה המפרדת, ואם הוי

בפרוכת, ולמש"נ י"ל דהא דגמיר הוא רק שלח לחלוק דדינו, ולעשות כולו לב' רשויות או רשות אחת, אבל כשיש מחיצה כראוי ופתח בה ודאי שאין הפתח מבטל שם מחיצה ולא איכפ"ל שיש בזה פרוכת משא"כ כשחולק את הגובה ועבד חליו באופן זה וחליו באופן זה, ודו"ק.

פרוכת הוי רשות אחת והפרוכת להבדלה בעלמא, וכמ"ש מהגר"א, ולכן א"א לעשות חלק מן הגובה בבנין וחלק בפרוכת. ולפי"ז א"ש נמי הא דהקשה הגרי"ז (יומא) דהא דבבית ראשון היה בכותל שבין הקודש לקוה"ק פתח ובפתח עשו פרוכת, והקשה דהרי גמירי או כוליה בבנין או כוליה

תצוה

סימן מה

מצות אכילת קדשים בכהנים

**"ואכלו אתם אשר כפר בהם למלא את ידם לקדש אתם וזר
לא יאכל בי קדש הם" (ב"ט ל"ג)**

אכילת בעלים מזד היותה שלמים ודין אכילת כהנים מזד היותה קדשי קדשים.

והנה ביצמות (מ' א' - ז' א') בפסחים (נ"ט ז') וביומא (ס"ח ז') ילפינן מקרא דואכלו אותם אשר כופר בהם דאיכא מצווה באכילת הבשר, ויש להסתפק לפמשנ"ת שהיו באכילת הכהנים ז' עניינים אכילת בעלים ואכילת כהנים על מה נאמרה המצווה האם רק על אכילת הכהנים שבזה או גם על אכילת הבעלים ונפק"מ בשאר שלמים האם איכא זהו מצווה באכילת הבעלים.

ומצינו בזה מחלוקת בראשונים דרש"י בפסחים (שם) דע"א ד"ה בשאר ימות השנה כתב בזה"ל "כתיב ואכלו אותם

הנה לעיל בפסוק כ"ז וכן בכל מהלך הפרשה, מבואר ברש"י שבשלמי המילואים היה משה הכהן ואהרן ובניו הבעלים ולכך הניפו שניהם את החזה ושוק כדין תנופה הרגיל שהכהן והבעלים משתתפין בו, ולפי"ז אכילת הכהנים בבשר היתה מדין בעלים, אמנם במכות (י"ח א') חזינו שהיתה האכילה גם מדין כהנים, דקאמרינן התם "אמר רבא זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה לר"ש לוקה חמש, ולילקי נמי משום זר לא יאכל כי קדש הם הני מילי היכא דלכהנים חזי הכא דלכהנים נמי לא חזי וכו'", הרי שאי"ז כשלמים רגילים הנאכלים לבעלים אלא כקדשי קדשים הנאכלים לכהנים ואסורים לזרים, ובע"כ ז"ל דתרווייהו היו זה דין

אשר כופר בהם אלמלא אכילת קדשים עשה הוא בין הנאכלים לכהנים בין הנאכלים לישראל" וכן משמע מדבריו בחולין (רי"ט דף י"ב) עיי"ש.

אמנם דעת הרמב"ם אינה כן דיעוי' בדבריו בסה"מ (עשה פ"ט) שכתב שהמאווה היא שהכהנים יאכלו את בשר קדשי קדשים וכדכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם ואילו אכילת קק"ל אינה מכלל המאווה אלא נגזרת אחר המאווה. הרי מפורש שהמאווה היא אכילת הכהנים בק"ק ולא אכילת הבעלים בקק"ל ודלא כרס"י. וכוונתו לומר דמאות אכילת קק"ל היא רק נגזרת למאות ההקדשה.

ובאמת גם הרמב"ן אף שנחלק עליו ומנה בהשמטותיו (עשה א') גם את אכילת הבעלים למאווה מ"מ הוצרך לזומרה מקרא ד"ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך תירושך וינהרד" הנאמר בפרשת ראה ולא למדה כרס"י מואכלו אותם אשר כופר בהם הרי ג"כ דס"ל שמכאן א"א למילף.

ובנדרים (ד' ז') אמרינן דקרבן יולדת מתירה לאכול בקדשים דהוה מאווה ופי' הרא"ש "שאכילת קדשים מאווה היא דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם" וכן פירשו התוס', אמנם הר"ן פי': "השריא למיכל בקדשים וכו' ואכילת קדשים מאווה היא כגון אכילת פסחים דהאשה נמי מחייבא", ובפשטות הא נמי בהא תלי' דהא באשה לא משכח"ל אכילת ק"ק דהא אינה כהן [אא"כ נדחוק ונעמיד את כל דברי הגמ' באשת כהן דבה איכא שפיר מאווה כמש"כ

הרמב"ם] ולבעלים אין חלק בקרבן, ורק קק"ל משכח"ל שתאכל מדין בעלים. והשתא אפ"ל דבהא תלי' דהרא"ש והתוס' למדו דאיכא מאווה באכילת הבעלים בקק"ל ולכך העמידו את דברי הגמ' בכל הקרבנות, ולר"ן כפה"נ הוקשה הדבר דאיהו ס"ל כהני ראשונים דליכא מאווה והוכרח להעמיד בקרבן פסח ודו"ק.

אמנם אכתי יש להתבונן כיון דבין אכילת הכהנים ובין אכילת הבעלים נאמרו בפסוק זה א"כ מ"ט זה מאווה וזה לא, ונראה בזה ב' אופנים.

(א) הנה לשון הגמ' בכל המקומות הנ"ל הוא: "מלמד שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים" ומשמע דאף אם נימא דאכילת הבעלים מאווה היא מ"מ אין הכפרה תלויה בה ורק באכילת הכהנים, וכן נראה מוכח גם מדברי הגמ' בערכין (ד' א') דאמרינן התם הכל מצטרפין לזימון כהנים לויים וישראלים ופריך פשיטא ומשני "לא צריכא דקאכלי קדשים סד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם אמר רחמנא והא כפרה היא ואלא תיבעי זימון, רס"ן קמ"ל", ולכאורה לשיטת רס"י דגם אכילת הבעלים מאווה היא א"כ מדוע צריכה המשנה להשמיענו חידוש זה בכהנים דוקא והלא גם אכילת הבעלים הישראל מאווה היא ויש בה חידוש שמצטרפין, ובע"כ כנ"ל דאף דאית בה מאווה מ"מ אין הכפרה תלויה בה ואין הו"א דלא תיבעי זימון [ועמש"כ להלן].

ואי תקשה הא גופא מנ"ל והלא תרואהו מחד קרא נפקי ומדוע שזה יעכב

בכפרה וזה לא. תשובה מפורשת לזה מלינו בדברי הנצי"צ ז"ל בהעמק דבר כאן שכתב וז"ל "ואכלו אותם אשר כופר וכו' אותם האנשים אשר נתכפרו בהם המה אהרון ובניו ותיבת אותם מיותר וכו' ובא ללמד שחידוש הוא שתהא אכילת בעלים מכפרת בכלל הקרבנות כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים כמש"כ פסחים נ"ט מהאי קרא וכאן בעלים עצמן אוכלים ומתכפרים משו"ה דיוק קרא לאותם כך הוא. דווקא המה שהם כהנים דרך אכילת כהנים חלקם מכפרת אפי' על עצמם אם המה ג"כ בעלים", עכ"ל, וכן מפורש במלבי"ם ז"ל עיי"ש. הרי עכ"פ לפנינו שפסוק מפורש מלמדנו א"ז שאין הכפרה תלויה באכילת הבעלים. ועי' היטב באור החיים בפסוק זה שז' שאלו מדד בעלים.

וביין שכן מיושבת היטב הקו' הנ"ל מדוע אכילת הכהנים מזה היא ואכילת הבעלים לא. דהנה ברמב"ם שם מבואר שמאות אכילת הבשר היא "כי אכילת הבשר הזה מן החטאות ומן האשם צם תשלם כפרת המתכפר" וא"כ כיון שנתבאר שאכילת הבעלים אינה מכפרת אין לכוללה בכלל המצווה ודו"ק.

ב) ובאופן אחר נראה לבאר דהנה בספר פנים יפות לפרשה דידן הביא את דברי המכילתא (י"ג י"ג) דז"ל "ויסמוך אהרן ובניו את ידיהם על ראש פר החטאת וכו'

מפני שהם קרבנותיהן סמכו עליו מקיש קרבנות ליבור לקרבנותיהן וכו' שטעונים סמיכה" והנה הדברים מל"ע תמוהים דהא קיי"ל במנחות (ז"ב א') דקרבנות ליבור אי"צ סמיכה, ועיי"ש ראב"ד באור, ובציאור הגר"א הגיה כך "מפני שהן קרבנותיהן סמכו עליו הוי אומר חטאת אהרון ובניו היו ולא קרבנות ליבור היו ומקיש קרבנות שותפין לקרבנותיהן מה קרבנותיהן טעון סמיכה לכל אחד ואחד אף קרבנות שותפין כל אחד ואחד סומך" ע"כ. ויעוי"ש בפנים יפות שציאר בארוכה ותו"ד הוא דבאמת קרבן המילואים היה קרבן ליבור אלא שאהרון ובניו נתכפרו בו וכמו שמלינו שראובן יכול להפריש קרבן להתכפר בו שמעון וסמיכה זוהי מצות המתכפר, ומכיון שז' שפיר איכא לאוכוחי מהכא לכל קרבן השותפין ומה שאלו א"ז הכהנים אף שהיה מן הדין שהמפרישים יזכו בבשר * היינו משום שלמפרישים היה הבשר חסור באכילה ורק למתכפרים הכהנים הותר הבשר באכילה עיי"ש.

וביין שכן מיושבת היטב דעת הרמב"ם וסיעתו דבאמת לא אכלו הכהנים את הבשר מדיון בעלים רק מדיון כהנים ואין מכאן כל ראיה לאכילת הבעלים מצווה היא.

אמנם כ"ז רק לשיטתם אך רש"י שהביא מכאן ראיה לאכילת הבעלים יפרש

* הנה ענין זה האם המפריש זוכה בבשר או המתכפר אינו זכור לפנים יפות שם עיי"ש ולכאורה תלמוד ערוך הוא בב"ק (י"ג ב') ניזק אוכל בשר ומתכפר מביא לחם הרי שהאכילה תלויה בצעלות על הבשר ולא בכפרה וזכרוננו שז' דברות משה עמ"ס ב"ק (י"ג ב') להגר"מ פיינשטיין זצ"ל האריך בזה שם.

את המכילתא כפשטה שהציבור הפרישו א"ז ונתנו א"ז לאהרון ובניו שהיו בעלים.

ובספר אור שמח (הלכות מעה"ק פ"ג ה"ט בסופו) הביא את דברי הירושלמי (יומא פ"א ה"א) שדנו אי קרבנות המילואים היו קרבנות ליבור או קרבנות יחיד והביא ראייה מדממכו אהרון ובניו אלמא היה קרבן יחיד דאין סמיכה בליבור והק' הא תני ק"ץ היו ותיכלו נתגדבו ליבור ומסרום להם" ושני הפירושים במכילתא יהיו גם בירושלמי מהו הגדר שמסרו להם האם לכפרה או לבצלות. וע"ע בס' חיי אברהם לדידי הרה"ג רמ"מ שולזנינגר שליט"א בס' כ"ו מש"כ בהאי עניינא.

ג) והנה גרסינן בערכין (ד' א') אהא דאמר הכל חייבין בזימון כהנים וכו' ומשני דאיטריך להיכא דאכלו הכהנים קדשים דסד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם אמר רחמנא והא כפרה היא ושבטמ"ק הגירסא "והני כהני לכפרה אכלי" קמ"ל ואכלת ושבטת אמר רחמנא והא איתנהו. הנה יעויין רמב"ם בסה"מ (עשה פ"ט) דאכילת קק"ל לכהנים ולבעלים היא נגדרת אחר מלות קדשים העיקרית ויעויין רש"י בחולין (י"ב א') ופסחים (נ"ט א') וברמב"ן סם בסה"מ (במ"ע) שהשמיטו הרמב"ם מלה א' סם"ל שזוהי מלה גמורה וועי' חינוך פרשת תלוא ואין הכרע מהי שיטתו בזה ועו"ע בחי' לעיל שדברנו בס"ד ענין זה בארוכה ויש להתבונן א"כ מ"ט הוצרכה הצריייתא להשמיע את החידוש שמטטרפים דוקא בכהנים והלא איכא לחידוש זה גם בישראל דאכלי קדשים ומקיימי מלה.

ונראה מוכח מזה דעיקר ההו"א שאכילת הכהנים לא תטרוף לא היתה מלך המלה שבה אלא לכיון דאכילת הכהנים היא בשביל הכפרה וועיין יומא (ס"ח ז') שנחשבת מה"ט ל"אורך עבודה" ויכולים לעשותה בבגדי כהונה א"כ חסר בקביעות סעודה והו"א דאין מטטרפים ולזה קמ"ל דמטטרפין וא"כ ניחא מדוע לא נקטו אכילת בעלים דהיא אע"ג דמלה אית בה מ"מ כפרה לית בה ואין בזה כל חידוש.

ובזה יתיישבו היטב גם דברי הרמב"ם שהביא הסוגיא (בפ"ה מזכרות ה"ו) בזה"ל "ואפילו כהנים שאכלו קדשי הקדשים בעזרה חייבים בזימון" ולכאורה יפלא הלא כאמור בדבריו בסה"מ מבואר שגם באכילת כהנים קק"ל איכא מלה ומהו זה שדקדק לכתוב דוקא ק"ק, אמנם למשנ"ת הוא מיושב היטב דבאכילת קק"ל אף שמלה איכא מ"מ כפרה ליכא וא"כ אין בזה כל חידוש שמטטרפים ורק באכילת ק"ק שיש בה כפרה איטריך לאשמועינן דמטטרפים.

והנה שם בגמ' ואכלו אותם אשר כופר בהם ונ"ע הלא הכא בקביעות סעודה לברכהמ"ז איירינן וזה שייך רק בפת ומה שייך בזה האי קרא המדבר באכילת בשר קדשים, ובפשטות ז"ל דאיירינן באכילת שיירי המנחות, ויתורץ בזה גם מה שנקט הרמב"ם הג"ל ק"ק משום דכל המנחות ק"ק הם, אמנם בזה עדיין לא נתיישב דהא מלות אכילת שיירי המנחות מקרא אחרינא נפקא עיין רמב"ם (פ"י ממעה"ק) וכן בסה"מ (עשה פ"ח) שיליף לה מקרא דהנותרת מן המנחה

וע"כ ז"ל בתרי אופנים או דנימא דבאמת איירינן באכילת המנחות ואע"ג דהיא נלמדת מקרא דוהנותרת ז"ל דאין זה מלוא נפרדת אלא גילוי שגם אכילת המנחות נכללת במלות אכילת קדשים הנלמדת מקרא דואכלו אותם, או נראה לומר באופן אחר לפי מה שהביא באפיקי ים (ח"ב סימן א) מהרדב"ז (שהובא במ"ב או"ח קפ"ד) שלפי דבריו יש לומר דאכילת בשר מאטרפת לכדי שביעה לברכת המזון וא"כ הכא הא לגבי זה איירינן, ודו"ק.

יאכלו אהרן ובניו או מקרא דכל זכר בבני אהרן יאכלנה ועכ"פ לא מקרא דואכלו אותם אשר כופר בהם.

עוד היה אפ"ל דאיירינן באכילת לחמי תודה ואיל הנזיר בחלק הנאכל לכהנים דזה שפיר נלמד מקרא דואכלו אותם, אמנם זה אינו שייך לפי מה שהוכחנו לעיל דהכא איירינן דוקא באכילת ק"ק שיש בהם כפרה ולחמים אלו קק"ל הם ואין בהם כפרה.

כי תשא

סימן מו

נשים בקרבנות ציבור ובשקלים

"זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקדש"
(ל' י"ג)

אינן שוקלין ובודאי יש להם חלק בק"ז וחייבין במוספין ובע"כ דמשכח"ל הא בלא הא וא"כ ה"ה נשים.

והנה ראיתם מלד עלמה אינה מוכרחת, דיעו' בשו"ת גינת ורדים הספרדי (כלל א' י"ג - י"ד) דפשיטא לי' ולמהר"ם חביב דבאמת למ"ד שכהנים פטורים משקלים ה"ה שפטורים מקרבנות ציבור, אלא דמאינו להו תנא מסייע הוא ניהו המהרי"ל (בריש שו"ת החדשות סי' מ"ה הובא גם באגור סימן ה') שכתב דנשים לריכות לומר בבוקר את פרשת התמיד וכו'

הנה קיי"ל דנשים אינן שוקלות מחצית השקל, ובתשו' הגרעק"א (קמא סי' ט') כתב לדון לפ"ז שיהיו פטורות מתפילת המוספין דהרי השקלים ניתנו לצורך ק"ז שייקנו מתרומת הלשכה וכיון שנשים פטורות משקלים בע"כ דאין להם חלק בק"ז וכיון דפטורות מקרבנות המוספין פטורות גם מתפילת המוספין דתפילות כנגד הקרבנות ניתקנו. ויעויין בשו"ת באר יצחק (או"ח סי' כ') ובשו"ת עמודי אור (סי' ז') שנחלקו עליו וס"ל שגם הפטורים משקלים חייבים ומתכפרין בק"ז וראיתם דהא איכא מ"ד במס' שקלים ובערכין (ד' א') דכהנים ולוויים

את בני"ן שהרי מכוות הן בקרבן התמיד כדחזינו מהא דחייבות בתפילות ותפילות כנגד תמידים תיקנום. הרי מפורש שאף שנקים פטורות משקלים מ"מ חייבות בתמידים ואי"ז תלוי זכ"ז ודלא כגרעק"א.

אמנם באמת דברי המהרי"ל אינם פשוטים, ואילו לי דבריו היה נראה דאפי' נחלוק על הגרעק"א לעניין מוספין ושאר ק"ט מ"מ לעניין קרבן התמיד ודאי נודה לו דהפטורים מהשקלים פטורים מהקרבן. דהנה במנחות (ס"ה א') אמרין "מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למיספד שהיו לדוקין אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד מאי דרוש וכו' מאי אהדרו את קרבני לחמי לאשי תשמרו שהיו כולן באין מתרומת הלשכה", ופירש"י תשמרו - לשון רבים].

ויעוין בכתבי הגרי"ז (למנחות נ"ב א') שביאר דזה היה פשוט גם בלא הפסוק דהתמיד הוא קרבן ליבור ולא קרבן יחיד, אלא שבשביל זה היה סגי שיקדיש אותו לאורך הליבור ויהני, וכמו שמצינו שראובן יכול להקדיש לאורך שמעון וזה קמ"ל הפסוק דתשמרו דבעינו שיבוא בדווקא מכספי ליבור דהיינו מהשקלים. וכ"כ בחזו"א (או"ח קכ"ו) דיחיד המקדיש לליבור צריך שלא ישאיר לעצמו אפי' זכות מקדיש ועיין בספר שמענתא דכ"ג (ח"ב דף י') באורך.

ולפי"ז יתכן שכל דין זה נאמר רק בקרבן התמיד דגזיה"כ היא שיבוא מכספי הליבור, משא"כ בשאר קרבנות ליבור סגי אם יוקדשו ע"י יחיד עבור הליבור. ובציאור

גדר הדבר נראה לכל הקרבנות זוהי חובה כללית על הליבור ולא שהקרבן מתייחס לכל אחד ואחד בפרטות ולכך אי"ל שיבוא מכספו של כאו"א משא"כ תמיד חשבינן ליה כאילו הוא קרבנו של כל אחד ואחד מהליבור בפרטות ולכך בעינו שיבוא מכספו, ואריך לדבר פרט זה.

ובי"ן שכן גם בנידון הנ"ל לענין נשים ודאי לאיכא חילוק בין תמיד למוספין דאף אם לא נימא כגרעק"א וגסים חייבות במוספין אף שלא באו מכספם היינו דווקא במוספין שהוא חובת הליבור הכללית ואף הן בכלל, וכמו"כ שאחד יכול להקדיש עבור הליבור, משא"כ בתמיד שזהו דין שיבוא מכספו של כאו"א נשים שאינן בשקלים אינן בקרבן ודו"ק. ובאשר לראייתו מהא דחייבות בתפילה אפ"ל דאף שתיקנום כנגד תמידין מ"מ ביסודם רחמי ניהו, ורק ממוספין הוקשה להגרעק"א דכל עיקרם לא ניתקנו אלא בימים שיש בהם מוסף - ובמקומם.

והנה התוס' בפסחים (נ' א') הביאו את דברי הירושלמי שהק' "כיון דקיימ"ל שבעל הקרבן אסור במלאכה כל יום הקרבנו א"כ יאסור ישראל במלאכה כל יום כיון דקרב קרבן התמיד עבורם, ותירץ לאיכא קרא ד"ואספת דגנך" להתירם במלאכה. ובזה נראה לבאר נמי הא דילפינן בתענית (כ"ז א') מקרא ד"תשמרו" דבעינו שיעמדו ישראל על קרבן התמיד [אלא ששולחים את אנשי המעמדות] ד"והיאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו", דאי"ז דרשה נוספת אלא דהן הן הדברים דמתשמרו ילפינן שקרבן התמיד אינו רק קרבן ה"ליבור" בכללו

אלא קרבנו של כל יחיד ויחיד וממילא בעינן שיעמדו כולם על הקרבן ודו"ק.

ויעוין בספר טו"א למגילה (כ"ב ז') וכן בספר דורות ראשונים (חלק ראשון) שכתבו דלפ"ז בימי ר"ח וחוה"מ יאסרו ישראל במלחמה כיון דקרבים המוספין בעבורם וס' אין פסוק המתיר, וגם בל"ח ס' עמד בזה אלא שכתב דמקרא דתמיד ילפינן לכל קרבנות ליבור שאינן אוסרים ע"ש.

ולפמשנ"ת אי"ז הכרח דלפ"ל דדוקא בתמיד שנחשב כקרבנו של כל אחד ואחד הוקשה לירושלמי משא"כ שאר קרבנות ליבור שכאמור מוטלות הן על הליבור בכללו אין מקום לקושי' דהם לא אוסרים במלחמה ודו"ק.

ומיהו ראוי לציין דלדבריהם לאסורים ישראל במלחמה בימים שמביאים קרבנות ליבור תהיה הוכחה לדברי הגרעק"א דנשים אינן בקרבנות ליבור, דהנה רש"י במגילה (ס') הביא את דברי הפרקי דרבי אליעזר שבשכר שלא נתנו הנשים תכשיטיהן לעגל קיבלו את ימי ראשי חדשים שיהיו אסורים במקצת במלחמה, והשתא אי נימא דמחויבות הן בק"כ תיפו"ל דגם בל"ח אסורות הן במלחמה דהא הוא יום הקרבת קרבנותיהן ובע"כ דאינן בקרבנות ודו"ק.

ויע"ד אגדה נוכח לבאר גם את עניין המידה כנגד מידה שבשכר זה דבשכר שלא נדבו כשהאנשים נדבו החשיבן הקב"ה כאילו נדבו קרבנות ליבור אף שלא נדבו ולכן אסורות במלחמה.

סימן מז

בגדר ובטעם איסור בישול ואכילה בשר בחלב

ל"א תבשל גדי בחלב אמו" (ל"ד ב)

דבעינן טעמא מדלח אסרתו תורה אלא דרך בישול שאסר הבשר להתבשל בחלב ואין לך כגון זו שלא יתן טעם. ומבואר דפליגי אב"י ורבא בזה, ללאב"י ב"ח ע"כ אינו חידוש דאי חידוש הוא הוה ליה ליתסר גם בלא נו"ט, והיינו דכיון דחידוש הוא ליכא למיגמריה כשאר איסורים דילפינן להו לעיל (כ"ח א') דמשתרו בדליכא נתינת טעם מזרוע בשלה ע"ש, ומדקתני במתניתין הכא דאינו אסור אלא בכו"ט ע"כ שאינו חידוש ועל כן שפיר ילפינן ליה דשרי בדליכא נו"ט

(א) בחולין (ק"ח א') תנן טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור. ובגמ' ס' אמר אב"י טעמו ולא ממנו בעלמא דאורייתא, דאי ס"ד דרבנן מבשר בחלב מ"ט לא גמרינן דחידוש הוא, אי חידוש הוא אע"ג דליכא נו"ט נמי, א"ל רבא דרך בישול אסרה תורה. ופירש"י אמר ליה רבא לעולם אימא לך חידוש הוא, ודקאמרת אע"ג דליכא טעמא ליתסר דהא ליכא למיגמריה מזרוע בשלה (כשאר איסורים), על כרחך בגופיה גלי קרא

לביטול ע"פ. אמנם ד"ז הוא לכאורה כסדרת רבא בסוגיין, אבל אציי הלל נחלק על זה ולא ס"ל סדרא ז', ואליביה היתר בב"ח בשישים הוא ע"כ מדין ביטול, וא"כ מוכח מזה דיש ביטול גם בהיתר בהיתר שאיסורים ע"י תערובת, ותיקשי קושיית הר"א"ש מאי שנא בכלאים ללא מיסתרו מטעם זה ובבב"ח שרי מטעם זה, וכן הקשו הגרע"א (שם) והחת"ס ועוד. [וכיו"ב הקשה התוי"ט פ"א דשקלים ע"פ].

ב והנה בהא דקאמר אציי בבב"ח חידוש הוא פירש"י דחידוש הוא דשניהם מין היתר זה לבדו וזה לבדו וכשנתערבו נאסרו, ועוד שדרך ביטול נאסרו בלא אכילה, הלכך לא גמרינן חומרא מינייהו עכ"ל, וא"כ בדבריו להלל בפסחים (מ"ד ב') דנה הגמ' מ"ט אפ"ל בבב"ח חידוש הוא ואיתא שם מאי חידוש אילימא דהאי לחודיה והאי לחודיה שרי ובהדי הדדי אסור כלאים נמי האי לחודיה והאי לחודיה שרי ובהדי אסור, אלא מאי חידוש, דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי בשיל ליה בשולי אסור ע"פ. וא"כ מ"ט פירש"י דהחידוש הוא דשניהם מין היתר זה לבדו וזה לבדו וכו' ולא כמסקנת הגמ' שם דהחידוש הוא שצריה לא נאסר ובביטול נאסר, וכבר עמדו על כך תוס' והראשונים. ועוד ז"כ מה שפירש"י שדרך ביטול נאסרו בלא אכילה, הלל איסור הביטול ואיסור האכילה ב' איסורים נפרדים הם, ואנו דנים על איסור האכילה, ומאי שייכא לומר שאיסור האכילה של בב"ח הוא חידוש מפני שבב"ח איסורים בביטול. עוד ז"כ בלשון רש"י שכתב בדברי אציי: אלא ש"מ

כשאר איסורים, וממילא ה"ה דילפינן שאר איסורים מבב"ח דטעמו ולא ממסו אסור דהא בבב"ח הוי רק טעמו ומ"מ אסור כפירש"י [אבל מזרוע בשלה ליכא למילף לאסור טעמו בשאר איסורים וכמש"כ מהרש"א ע"פ]. אבל רבא סובר בבב"ח חידוש הוא ובאמת ליכא למילפיה מזרוע בשלה, אבל מ"מ מגופיה ידעינן דבעי נו"ט, דהא לא אסרתו תורה אלא דרך ביטול והיינו בנתינת טעם. ומוכח דאציי פליג אהך סברא דדרך ביטול אסרה תורה, וס"ל ללא ידעינן מזה דבעינן נו"ט. וא"כ במאי תליא פלוגתייהו לאציי ורבא בסברא זו דדרך ביטול אסרה תורה.

ועוד ז"כ דהנה ביטול היתר בב"ח בשישים לנו האחרונים שאינו משום ביטול ברוב, דהנה בתוס' בנדה (ס"א) כתבו גבי בגד שאבד בו כלאים ללא שייך בזה ביטול ברוב משום דביטול ברוב שייך רק בתערובת איסור והיתר, אבל בכלאים דשניהם היתר ונאסרים ע"י תערובת ל"ש ביטול, ובתוס' בע"ז (ס"ה ב') וברא"ש בנדה שם הוסיפו דאע"פ שבב"ח בשישים שרי אף שאין איסורו אלא ע"י תערובת היתר בהיתר, שאני התם דדרך ביטול אסרה תורה ובלא נתינת טעם לא חשיב ביטול בב"ח ע"פ, והו"ד ב"ד וט"ז (רס"י ר"ט). ומבואר מזה דהיתר בב"ח בשישים אינו מדין ביטול ברוב אלא תנאי מחודש בבב"ח שאינו אסור אלא דרך ביטול ובכה"ג דאינו נו"ט אינו דרך ביטול, וכ"כ הגרע"א (ש"ס ס' ר"ז) ולמד מזה דאין בזה כלל דאין מבטלין איסור לכתחילה, משום שביותר מס' אין כלל איסור ולא אריכים בזה

וע"כ דאין איסור הבישול לדעתו אלא מפני הכנת האכילה, ועל כן אמרין דאם הכנת האכילה אסורה כ"ס האכילה עצמה וכמו בבחו. ובאמת כבר קדם לזה בתרגום יונתן על הפסוק לא תבשל גדי בחלב אמו (דברים י"ד כ"א) שכתב: לית אחון רשאין למיבשל לא כל דכן למיכל בשר בחלב וכו'.

אמנם מאידך ברמב"ן עה"ת (דברים ס) ביאר טעם איסור בב"ח: שלא נהיה עם אכזרי לא ירחמו שנחלוב את האם ונוציא ממנה החלב שנבשל בו הבן, ואע"פ שכל בשר בחלב יכנס בלאו הזה, כי כל מיניקת תקרא אם וכל יונק יקרא גדי, והוא דרך הבישול, והנה בכולם אכזריות עכ"ל, ומבואר דשורש האיסור הוא בבישול, וכ"מ מספר החינוך בשרשי המצוה, שמעשה הבישול של הבב"ח יש בו דרך אכזריות, אלא שהחמירה תורה וגם אסרתו באכילה מפני שנעשה בו מעשה זה. ובאמת דלהנך אמוראי דסברי דאיסור בב"ח באכילה הוא מקרא ללא תאכל כל תועבה כדאיתא לקמן (ק"ד ז') ודאי שעיקר איסור האכילה מפני שנעשה בו איסור הבישול, וכדפירש"י שם, אלא דאף לתנא דבי רבי ישמעאל (קט"ו ז') דילפינן לאיסור אכילה מדנכפל איסור לא תבשל גדי ג' פעמים נמי איכא למימר דאיסור האכילה משום שנעשה בו הבישול.

ועל חקירה זו עמד כבר הגרי"פ (ל"ת ס"ח), וכתב שם לבאר דעת הרס"ג ללא מנה לאוי דבשר בחלב אלא ללא אחד, ולכאורה בשלמא אכילה והנאה אפ"ל דחדא מילתא הן ואין למנותן לב' לאוין וכמש"כ הרמב"ם (ל"ת קס"ו), אבל איסור הבישול לכאורה הוא

לאו חדושא דאהבי קפיד רחמנא דומיא דכלאי הכרם דמתסרי נמי משום כלאי תערובת וכו', ומה ראה רש"י לדמותו לכלאי הכרם טפי מכלאי בגדים דגם הם אסורים רק בתערובת וכ"א בפני עצמו שרי, ועכ"פ הו"ל לרש"י לומר דומיא דכלאים, ומשמע דכונתו דדמי דוקא לכלאי הכרם, ול"ב.

ג ונראה בציאור פלוגתת אביי ורבא דפליגי בעיקר גדר איסור בשר בחלב, דהנה מצינו בתורה לאסרה בשר בחלב הן בבישול והן באכילת והנאת בב"ח המבושלים, ויש מקום לבאר זאת בב' אופנים, דאפ"ל דעיקר האיסור הוא אכילת בב"ח בתערובת, רק שיש בזה תנאי שלא נאסרה אכילת תערובת זו רק בשנתערבו דרך בישול, אבל זהו תנאי גרידא ועיקר האיסור על התערובת, ומה שנאסר הבישול הוא משום שעושה את התערובת האסורה באכילה והחמירה תורה לאסור גם הכנה זו. ועוד אפ"ל דעיקר האיסור בבב"ח הוא שאסור לבשל יחדיו בב"ח, ואיסור האכילה אינו אלא מחמת שנעשה בהם מעשה האיסור של הבישול ביחד לכן אסרתם תורה באכילה, ולא מכח התערובת שלהם, וכבר מצינו שורש חקירה זו בראשונים. דהנה ברמב"ם (פ"ט מהלכות מאכ"א ה"ב) ביאר הא דנאסרה אכילת בב"ח בלשון בישול וז"ל: לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול, כלומר ואפילו בישולו אסור ואפ"ל אכילתו, כמו שתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת עכ"ל, ואי נימא דאיסור הבישול איסור נפרד הוא שלא מחמת איסור האכילה איך יש ללמוד מזה איסור אכילה ועוד בכל שכן,

איסור נפרד ואחר ומ"ט לא מנאורו. ועל כן כתב דדעת הרס"ג דכולהו תולדה לאיסור הבישול, וז"ל בתו"ד: דהרי בקרא בישול הוא דכתיב ואי אפשר לפרש בישול על אכילה והנאה, אלא ודאי ה"ק, דמאי דכתיב ג' פעמים לא תבשל אתי לאורויי דתלתא איסורי נכללים בכלל אזהרת בישול, בישול גרידא ובישול לאורך אכילה, ובישול לאורך הנאה בלא אכילה. כלומר, שאם אכל בשר המבושל בחלב או שנהנה הרי זה עובר בלאו בלא תבשל בחלב אע"פ שהאוכל או הנהנה גופיה לא בישלו עובר בלאו זה, דהכא גלי קרא דהאוכל המבושל הוא בכלל אזהרת מבשל, דאחשציה קרא כמבשל לעבור באזהרת לא תבשל, דמה שנהנה ממנו הו"ל כנשתתף במעשה הבישול עם המבשל והשתא א"כ עיקר איסורו בכולן אינו אלא משום הבישול ולהכי לא מנאורו הגאונים אלא בלאו אחד עכ"ל, ועיי"ש שהאריך.

(ד) וגראה דבהא מילתא פליגי אביי ורבא בשמעתינן, דאביי ס"ל דקורש האיסור הוא הבישול שמבשלים יחד ומעשה הבישול יחד הוא שאוסרם ואין איסור האכילה משום התערובת, דאפילו אם בשעת האכילה כבר אינם תערובת כגון שהופרדו זה מזה נמי אוסרים, מטעם דכיון שנתבשל הבשר עם החלב מעשה זה הופכו לחפצא לאיסורא ולא מכח התערובת ושורש ד"ז למד אביי מדין זה דאפשר לסוחטו אסור, דעיין ברמב"ן (בחידושיו סוף חולין) דמבאר דינא דאפשר לסוחטו אסור, דנדון זה דוקא בבשר בחלב, ומשום שהבשר שבלע מהחלב או להיפך נעשה בעצמו חפצא לאיסורא, כדחזינן

דחייב על חצי זית חלב וח"ז בשר שבשולן יחד, שההיתר בעצמו נעשה איסור גמור ואינו תערובת איסור בהיתר, ודימיו שם הרמב"ן לכלאי הכרס שנתערבו ונאסרו יחד בגדילתן, דנאסר כל אחד בפני עצמו, ולכן אף אם יופרד הבשר מהחלב לגמרי נאסר עומד באיסורו, אבל בשאר איסורים בודאי כיון שכל עיקר מה שנאסר ההיתר הוא מפני תערובת האיסור, אם יסחט ממנו לגמרי האיסור יהיה מותר, עיי"ש שהאריך בזה [אמנם לדעת ראשונים אחרים אם יסחט לגמרי הבשר מהחלב שרי וכלל דאפשר לסוחטו אסור נאמר משום דקים להו דלעולם אינו נסחט לגמרי, ועוד דעות בזה, ועמש"כ בס"ד בברכת כהן עמ"ס חולין סו]. וזהו דס"ל לאביי דיסוד האיסור אינו התערובת אלא הבישול ביחד, וזהו אוסרם אפילו לכשיפרדו. ומה"ט לא סבר אביי סברא זו דדרך בישול אסרה תורה, דדוקא אם עיקר האיסור הוא אכילה, והבישול הוא לתא לאכילה שפיר י"ל דלא נאסר אלא דרך בישול דנותן טעם דאל"כ אינו דרך בישול לאכילה, דאין אדם מבשל ב' דברים יחד לאכילה רק משום שנו"ט זה בזה, אבל לאביי דהאיסור הוא עצם הבישול ביחד אין לחלק בזה כלל וכל שיש כאן בשר בחלב ומבשלים יחד יש לאסור וכמש"כ רש"י דהא בשר בחלב הוא, וליכא למילף מדאסר רחמנא דרך בישול דדוקא בנו"ט נאסרה האכילה, דהבישול שייך בכל דהו. אבל רבא ס"ל לאיסור בב"ח הוא משום התערובת שנאסר באכילה אלא דיש תנאי רק שנתערבו בדרך בישול, ועל כן יש ללמוד מדלא אסרה תורה באכילה אלא דרך בישולם יחד אף דעיקר

דאי תרו ליה כולי יומא לא מיתסרו ואי ביטולא נאסרו, דזה אינו חידוש לפי דעתו, דדוקא אם איסור דב"ח הוא התערוכות אכן הוא חידוש מ"ט נאסר דוקא בשנתבטלו ולא בשנאסרו יחד הלכא מאל התערוכות מעורבים באותה מידה ומאי שנא, אבל לאבוי אין האיסור בתערוכות אלא מכח הביטול וא"כ אין כל תימה שצביריתם יחד לא נאסרו, דאין זה ביטול, ורק הביטול אוסר. ומיושב נמי הא דמיייתי רש"י מאיסור הביטול לומר לאיסור האכילה חידוש הוא, דהא איסור האכילה גופא אינו אלא כתוצאה ממעשה הביטול באיסור וכמס"ג. ומבואר היטב נמי הא שדימה אותו רש"י לכלאי הכרם בדוקא ולא לכלאי בגדים, דבכלאי בגדים אין החפלא נאסר בעצמותו ואינו אסור אלא כל זמן שהוא בתערוכות והלא עיקר יסודו של אבוי דבב"ח איסורו הוא מחמת הביטול דעיי"ז נאסר החפלא עולמית ולא מכח התערוכות, וא"כ אינו דומה לכלאי בגדים לאינס אסורים אלא בתערוכות, אלא לכלאי הכרם לאסורים מחמת עצמם וכמ"ס הרמב"ן גבי אפשר לסוחטו משום דדמי לכלאי הכרם וכנ"ל.

(ה) ועפיי"ז נראה ליישב מה שנתקשו האחרונים לשי' אבוי דלא ס"ל הסבירא דדרך ביטול אסרה תורה, וליכא למימר דהיתר דב"ח צביקים אינו מגדר ביטול ברוב וכמ"ס תוס' הנ"ל, דא"כ מוכח דהיתר בהיתר בטל אף שאיסורו רק ע"י תערוכות, ומאי שנא מבגד שאבד בו כלאים דלא בטל וכנ"ל. ונראה דלמס"ג לא דמו כלל, דמודה אבוי דבכלאי בגדים ל"ס היתר ביטול משום

האיסור באכילת התערוכות, דאינו אסור אלא בנ"ט דזהו דרך ביטול לאכילה וכמס"ג, וא"ל למילף מזרוע בשלה. ונראה דגם למאי דמסיק אבוי דבב"ח לאו חידוש וגמרינן ליה מזרוע בשלה נשאר בזה שגדר האיסור הוא הביטול יחד וכנ"ל, אלא דילפינן מהתם דבפחות משיעור נ"ט בטל ברוב ואין כאן חלב כלל, אבל בנ"ט לא בטל ויש כאן ביטול דב"ח].

[ועפיי"ז יס ליתן טעם לשבח בזה דנקט אבוי דיוקא דיליה על מתניתין דטיפת חלב, דהא במתניתין זו מבואר דין חנ"ג, ודין אפשר לסוחטו אסור לרב וריו"ח כדאי' סס בגמ', ולמס"ג עיקר הוכחה אבוי דבב"ח דומה לכלאי הכרם דנעשה כ"א בפני עצמו חפלא לאיסורא ואין האיסור על התערוכות, הוא מדחזינן דאפילו לכשיסחט הבשר ויופרדו זה מזה נשאר כ"א באיסורו, והיינו מדין אפשר לסוחטו אסור (וכמ"ס הר"ן) ועל כן נקט ליה הכא].

ובזה מבואר לשון רש"י מכל מה שדקדקנו, דמה שכתב החידוש הוא דשניהם מין היתר וכו' ועוד שדרך ביטול וכו' היינו משום שעיקר יסודו של אבוי הוא משום שאין האיסור בתערוכות אלא משום מעשה האיסור של הביטול יחדיו, וזה שפיר הוא חידוש דכ"א בפ"ע היתר ומשנתבטלו ביחד נאסר כ"א לגמרי אפילו לכשיופרדו זה מזה, ועוד שדרך ביטול נאסרו, והיינו שאיסור האכילה עצמו הוא רק מכח הביטול יחד, ומס"ה הוא חידוש, דהביטול גורם איסור על אכילת כ"א בפ"ע. ומס"ה נקט רש"י האי חידושא ולא החידוש שנאמר בגמ' בפסחים

מזה אביי דבעי נו"ט מדאורייתא, דילמא שאני הכא דאין איסורו אלא מדרבנן ואינו אוסר אלא בנו"ט, אבל בביסול דאוסר מדאורייתא אה"נ דאוסר בלא נו"ט. והנה בשורש הפלוגתא אם כלי דינו כביסול מה"ת לגבי צב"ח נראה די"ל דמעשה כליה נחשב שפיר למעשה ביסול, דשם ביסול כולל כל אופן שמחממם ביחד על האש (עם או בלי מים), וכדכתיב בקרא ויבשלו את הפסח והכונה לזליה, אלא דכשאנו דנים על החפץ אם נקרא מבושל בזה אמרינן דלא מיקרי מבושל אלא כלי, ודכתיב נדרים (מ"ט א') הנודר מהמבושל מותר בללי, ואף דהתם בלשון צב"ח תליא מילתא, מ"מ חזינן דצ' דברים הם, משום דשם הדבר נקבע לפי אורתו ומלכו וחלוקים זה מזה בתולאות ביסולם. ועפי"ז נראה דעיקר דינא דכלי כמבושל תליא בפלוגתא אביי ורבא, דלשי' אביי דעיקר האיסור משום מעשה הביסול גם כליה אסורה, דלגבי מעשה הביסול גם כליה נכללת בשם זה ולכי כמבושל מה"ת, ודוקא לרבא דס"ל דרך ביסול אסרה תורה דאינו אלא תנאי דיהיו מעורבין בדרך ביסול והיינו שמבושלים יחד בזה אמרינן דלכי אינו מבושל ואין כאן איסור. וניחא משה"ק הכת"ס, דאע"פ שטיפת חלב שנפלה חוץ לרוטב דינה ככלי, מ"מ אביי לשיטתו כלי כמבושל מה"ת וספיר הוכיח ממתני' דאף צב"ח דאורייתא דינו בנו"ט.

(ו) והנה בדברי הרמב"ם הג"ל בהלכות מאכלות אסורות מבואר דלכך הזהיר על האכילה בלשון ביסול דהיינו דאפילו ביסולו אסור כ"ף אכילתו וונת' דמוכח מזה דעיקר

דכל האיסור מכח התערובת, ולעולם א"א לדון על כ"א צפני עצמו [דיבטל לשני] רק על שניהם יחד, ועל כן ליכא בזה דין ביטול דיתבטל אחד בחבירו, דאין כלל חלות דין ואיסור על האמר או הפשתים צפני עצמם וכל שם האיסור קיים רק על שניהם יחד, משא"כ צב"ח דאינו גדר איסור תערובת כלל, אלא דמעשה הביסול יחדיו אוסר כ"א צפ"ע באכילה, א"כ יש דין על כל אחד צפ"ע, דהחלב אוסר הבשר שנתבשל עמו וכן הבשר, ובזה שפיר יש ביטול, ורק באיסור שעיקרו מכח התערובת כתבו תוס' שאין ביטול וולפי"ז לא תליא בזה דהיתר בהיתר הוא, אלא עיקר הטעם משום שאיסורם ע"י תערובת, וכן דייקא לשון תוס' שכתבו שם: דשאני כלאים דכל עיקרן אין אוסרין אלא ע"י עירוב שהרי שניהם היתר, לכן אוסר עירובן ולא בטלי עי"ש. ומשה"ק שם תוס' מצב"ח הוא לשי' רבא דאיסור צב"ח נמי משום התערובת הוא. (וע"ע מש"נ בזה בצרכת כהן עמ"ס חולין ז"ז א').

ועפ"י המבואר נראה ליישב עוד מה שהקשה הכתב סופר (חיו"ד ססנ"ג עיי"ש באריכות שתלה את פלוגתתם בטעם איסור ביסול ואכילה באו"א) מסוגיין לשיטות הפוסקים דלכי לענין צב"ח אינו כמבושל מה"ת ואין איסורו אלא מדרבנן, והרי הוכחת אביי דצב"ח לאו חידוש הוא מדבעין במתניתין נו"ט גבי טיפת חלב שנפלה על החתיכה, והרי הך חתיכה מיירי שכולה חוץ לרוטב וכמ"ש תוס' דאל"כ היו משערים בכל הקדירה ולא רק באותה חתיכה, ובכה"ג אין דינו אלא ככלי כמ"ש הראשונים, ואיך הוכיח

כ"ז לרבא, אבל אביי הלך ס"ל בסנהדרין (ע"ו א') גבי בתו דכה"ג לא חשיב עונש מן הדין דזהו גילוי מילתא בעלמא דבכלל מאתיים מנה וא"ל לגז"ש עי"ש, ואליביה הדרא קושיא לדוכתיה למאי הולך קרא לאסור האכילה כלל, כיון דכל שכן הוא מביטול כמ"ש הרמב"ם.

ולמש"נ א"ש היטב דאביי לשיטתו הא עיקר האיסור הוא הביטול ולא כהכנה לאיסור האכילה וכדו', וליכא למילף כלל מדאסר רחמנא ביטול שיאסר גם אכילה, דאדרבה חידוש הוא שגאסרה גם האכילה, והולך קרא להזהיר עליו בנפרד, ואולי אביי ורבא לשיטתם.

האיסור של אכילת צב"ח המעורבין], ודימה זאת הרמב"ם לאיסור צח [מאנוסתון] שנלמד מדאסר רחמנא בת הבת כל שכן צח. וא"ל דא"ל למה לי קרא לאיסור אכילה כלל ניליף לעיקר האיסור מק"ו מדאסר ביטול כ"ש אכילה, וכדילפינן איסור צח מאיסור צח צח, דהא הרמב"ם דימה אותם. וא"ל כמ"ש הרמב"ם (ל"ט ט"ו) דאע"פ שאיסור צח נלמד בק"ו מצח צח מ"מ צריך ללמודה גם בג"ש דהנה וכו' משום דכלא"ה לא חשיב מפורש בפסוק ואין עונשין מן הדין ואחי גז"ש וגלי דגם צח בכלל צח ופ"י י"ל דגם צב"ח אע"פ שאסר ביטול ונלמד ק"ו לאכילתו, מ"מ צריך פסוק מיוחד שנחשב כמפורש שאכילה בכלל איסור ביטול. והנה

ויקהל

סימן מח

מלאכת הוצאה בשבת

"ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש" (ל"ו ו')

ומבואר כאן דהוצאה מרה"י לרה"ר הוא אב דחשיבא כתיבא והויא במשכן, והכנסה חשיבא תולדה.

ברם כבר הקשו מכאן על הרמב"ם (פי"ב מהלכות שבת ה"ח) שכתב וז"ל "הוצאה והכנסה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכה היא וכו', הרי הוא אומר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא

בגמ' שבת (כ"פ הזורק ל"ו ב'), הוצאה גופא היכא כתיבא א"ר יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה, משה היכן הוא יתיב במחנה לוי' ומחנה לוי' רשות הרבים הואי וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיטו מרה"י לידכו לרה"ר, וממאי דבשבת וכו' אשכחן הוצאה הכנסה מנלן סברא היא מכדי מרשות לרשות היא מה לי אפוקי ומה לי עיולי, מיהו הוצאה אב הכנסה תולדה.

הוא לאה קרי ליה, מדתנו (ע"ג א') המוֹלֵא מרשות לרשות חייב מי לא עסקין דקא מעייל מרה"ר לרה"י וקא קרי ליה הוא לאה וטעמא מאי כל עקירת חפץ ממקומו תנא הוא לאה קרי ליה, ופירש הרמב"ם דלפ"ז רב אשי חולק על שאר אמוראי וס"ל דגם הוא לאה מרה"ר לרה"י נחשבת הוא לאה ואב.

ובאמת נראה שכן הוא מפורש בלשון הרמב"ם בפיה"מ ריש מס' שבת, שכ' וז"ל "ודע כי כל יציאה היא ג"כ הכנסה בהקש [ביחס] אל המקום שהוליאו אליו החפץ וכל הכנסה היא ג"כ יציאה בהקש אל המקום שהוליאו ממנו החפץ, אלא שמנהג המשנה לקרות טלטול החפץ מרה"י לרה"ר הוא לאה ועקירת דבר מרה"ר לרה"י הכנסה, ועל זה המנהג יאמרו תמיד מכניס ומוציא". הרי מפורש כאן שכתב דמה שקרו לטלטול דבר מרה"ר לרה"י הכנסה אין זה אלא מנהג הלשון אבל באמת כל הכנסה היא הוצאה דבר מרשות שנתמלא בו והכנסתו לרשות השני'. ונעניין גם רמב"ן (ב' ב' ו'ט"ז ב') שכ' דלמסקנא קיי"ל דגם הכנסה הויא אב, והנה בוודאי שנראה שכן היא שיטת רמב"ם למסקנא ופירש כך את שיטתו של רב אשי, אבל מכל מקום עדיין קשה מה שייחס זאת רבינו הר"ם רק ללשון המורגל במשנה שהרי מ"מ מפורש בגמ', (ר"פ הורק וריש פ"ק) שהוא לאה לחוד והכנסה לחוד מעיקר הדין והלשון שהרי איכא מ"ד שהוא לאה [מרה"י לרה"ר] הוה אב והכנסה [מרה"ר לרה"י] הוה תולדה עד שאמרו דלפי רבי אליעזר דמחייב שתיים בעושה תולדה במקום אב אזי גם המוֹלֵא והמכניס בהעלם אחד חייב שתיים,

העם מהביא הא למדת שהוצאה מלאכה קורא אותה", והיינו שהרמב"ם פירש כרה"ג ור"ח שאין הכוונה ללמד שהוצאה בשבת אסורה אלא זה לימוד על הוצאה דמיקריא מלאכה, והקשו בלח"מ ועוד, שהרי בגמרא מפורש שהוא לאה אב והכנסה תולדה, ומ"ט כתב הרמב"ם דתרווייהו מיקרו אב, ובתשובות רבינו בללאל אשכנזי (סי' ל"ח) ג"כ האריך בזה.

והנה ברמב"ם הוצאת פרנקל גרסו ברמב"ם הוצאה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות ומשמע שר"ל שלפי גירסא זו מיושבת הקושיא. אבל לענ"ד גם אם נגרום ברמב"ם הוצאה מרשות לרשות מאבות מלאכות לא הרווחנו כלום לפי שלשון זה עצמו כולל בין הוצאה מרשות היחיד לרה"ר ובין הוצאה מרשות הרבים לרשות היחיד, שהרי כן כתב רבינו שם בהלכה שאחר זה, "אין המוֹלֵא מרשות לרשות חייב עד שיוציא כשיעור המועיל מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד", הרי מפורש דהרמב"ם לשני האופנים קרי להו הוצאה גם מרשות הרבים לרשות היחיד, ובזה תיקשי שהרי בגמ' (ב' ב' ב') מבואר שזה הוה הכנסה והיא תולדה כמבואר בשבת שהוא לאה דענייני הכנסה, וא"כ אדרבה לגירסא זו נתחזקה הקושיא ביותר דמ"ט קרי הרמב"ם הוצאה לשני האופנים.

והנראה מוכרח מכל זה דלפי שתי הגירסות ע"כ צ"ל בשיטת הרמב"ם, דגם העבדת חפץ מרה"ר לרה"י נחשב אב הוצאה, וטעמו משום דפסק כרב אשי בשבת (ב' ב' ב') שאמר דתנא דמתני' הכנסה נמי

הכנסה ואחת משום הולאה], ולפי הנ"ל ניחא מאד, שהרי כאן מרה"ר הראשונה שזרק מתוכה רצה "להוליא ממנה". ואל רה"ר השניה שנכנס החפץ לתוכה ראונו "להכניס לתוכה" וזהו עיקר הקובע לפי הרמב"ם לשם הולאה והכנסה ושפיר נקט שם מקודם הולאה דהיינו לגבי רה"ר ראשונה, ואח"כ הכנסה, דהיינו לגבי רה"ר שניה. ועכ"פ לפ"ז לפי כל הגירסות פסק הרמב"ם דבין הולאה מרה"י לרה"ר ובין מרה"ר לרה"י חשיבי אבות דכל עקירה מרשות לרשות הולאה קרי לה וכמ"ש רב אשי.

וכפי מש"כ בשיטת רמב"ם דפעמים גם הולאת חפץ מרה"ר לרה"י קרוי הולאה יש לדייק כן גם מלשון הטור (רי"ס סימן שמ"ו) שכתב וז"ל "מן התורה אין חיוב אלא במוציא ומכניס וזרק ומושיט מרשות היחיד לרשות הרבים, אי נמי איפכא", הרי ששייך גם הולאה מרה"ר לרה"י, והכנסה מרה"י לרה"ר, וכמ"ש לעיל בשיטת הרמב"ם, ודו"ק.

ונראה עוד להוכיח מש"כ בשיטת הרמב"ם גם לפי גירסא זו להולאה הוא מאבות מלאכות, שזהו כולל גם מה שאנו קורין הכנסה, שהרי הרמב"ם אחר כך בהלכה כשמנה תולדות להולאה, לא מנה אח"כ אלא זרק ומושיט שהם תולדות מוציא, ומשמע דהכנסה אינה בכלל התולדות, אלא כלולה באב מלאכה שמקודם לפי כל הגירסאות, ודו"ק היטב.

וכן אמרו שם (נ"ז ב') לרבי דחייב אתולדה במקום אב הזורק מרה"ר לרה"ר ועבר ברה"י חייב שחיס משום הולאה ומשום הכנסה, ונכבד עמדו בזה בלח"מ ובשו"ת ר"ב אשכנזי לפי גירסתם ברמב"ם דהולאה והכנסה הויין אב וכתבו דמ"מ הולאה לחוד והכנסה לחוד ודינם כשתי אבות מעין מלאכה אחת כמו קלירה וצלירה וחרישה וחפירה שגם עליהם חייב שחיס לפי רבי אליעזר], הרי עכ"פ מפורש דשני ענינים הם ואיך כתב הרמב"ם ששניהם הם אותו הדבר ואין ציניהם אלא שינוי מנהג הלשון דא"כ לכאורה אין מקום לחייב שחיס גם למאן דמחייב על תולדה במקום אב.

ולכן נ"ל לפרש בשיטת הרמב"ם בדרך אפשר דס"ל שמעיקר הלשון הולאה היא מכל רשות בין רה"ר בין רה"י שגאדס מעונין להוליא ממנה את החפץ ממקום שמונח בו נקרא הולאה וכשעיקר מטרתו להכניס החפץ למקום המסויים חשיב הכנסה ודו"ק.

ומה מאד יומתק בזה לשון הגמרא בשבת (נ"ז א') דגרסי' התם "ת"ר מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע רבי מחייב וחכמים פוטרין", וטעמו דרבי משום דברה"י מקורה כשעובר בתוכו חשיב כמונח ואמרו שם מחייב ה' רבי שתיים אחת משום הולאה ואחת משום הכנסה למימרא דמחייב רבי אתולדה במקום אב, וכבר עמדו בזה שהרי התם איפכא הוא שמקודם הוא מכניס מרה"ר לרה"י ואח"כ הוא מוציא מרה"י לרה"ר, ונבפיר"ח על הגליון באמת גרס איפכא, אחת משום

ויקרא

סימן מט

ירך המזבח

"ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה'" (א' י"א)

ומושכב שיער הכתוב). הרי לנו דירך הפירוש
אחורי, ועיין בתו"כ כאן "על ירך המזבח
לפונה שהירך בצפון והיכן הן הפנים הם
לדרום הא למדנו שהכבש בדרום". ולפי"ז
מובן היטיב פירש"י בריב"י [וכן פירש ביומא
(ל"ו א')], ומאידך ל"ב פי' המפ' הנ"ל ורש"י
עלמו בחומש. [ועי' גם פי' הראב"ד על
תו"כ הנ"ל שמפרשה כדברי הגמ' כרגלי
האדם וכו'].

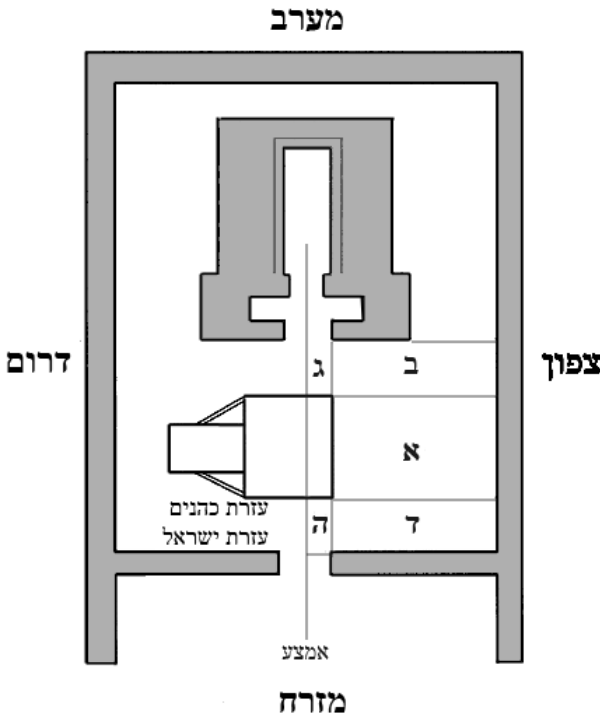
עב"פ זוהי סי' ריב"י, וראב"ש מוסיף אף בין
האולם ולמזבח, רבי מוסיף אף מקום
דריסת רגלי כהנים ורגלי ישראל. ופירש"י
דראב"ש מכשיר אף מכנגד המזבח ולמערב,
אך למזרח לא דקילא קדושתיה, ורבי מוסיף
אף למזרח. [ראב"ש אות ב -ג, ורבי אף את
ד -ה]. והרמב"ם (פ"ה מהלכות בית
הבחירה) כתב "מכותל פנוי של עזרה עד
כותל המזבח שהוא רוחב שישים ומחאה
וכנגדו מכותל האולם עד כותל מזרחי של
העזרה שהוא אורך שש ושבעים כל המרובע
הזה הוא הנקרא לפון והוא המקום ששוחטים
בו קדשי קדשים" עכ"ל. ושיטתו לכאורה
אינה כשיטת אף אחד, שכן בדעת רבי
וראב"ש, פירש"י דאף במערבו של מזבח כל
עוד שהוא בצפונה של העזרה, וכן לרבי
במזרחו וכן מסתבר מאחר דלא בעו ירכו של
מזבח ממם וסגי בצפון העזרה. ואילו

על ירך המזבח ובאונקלוס תרגם על דא
דמדבחה, וכן פירש"י: "על דא המזבח",
ואחריו רוב המפ' רמב"ן ורא"ם [ע"ש שנקרא
הכל ירך מפני שהירך הוא בצד] וחזקוני
ורס"ג, ויב"ע תרגם על שפולו מדבחה.

בזבחים (כ' א') פליגי תנאי מהו כפונו של
מזבח הכשר לשחיטה האמור כאן,
לרבי"י מקיר מזבח פנוי ועד כותל עזרה
פנוי וכנגד כל המזבח כולו לפון, ופירש"י
דמכנגד המזבח ולמזרח או למערב לא
[בזיור ב -ג -ד -ה] אע"פ שזה בצפון
העזרה, משום דבעינן על ירך המזבח
וליכא. ונראה לבאר בדעת רש"י הטעם
של"ח ירך, אע"ג דהוה מזידי המזבח וגם
אשכחן בכ"מ לדלדים ולפניו כלדדים חשיבי,
משום שאכן ביאור המילה ירך אינה "לד"
כפשוטו אלא "אחור", ומשום שפני המזבח
זה הדרום ששם הכבש, והלפון אחוריו,
ולדלדים אע"ג דחשיב בזידיו מ"מ לא חשיב
אחוריו ורק בצפון ממם. וגמ' כמעט
מפורשת הוא בזבחים (ס"ב ב') אמר ר"ה
אמר קרא ושחט אותו על ירך המזבח לפונה
סיהא ירך בצפון ופניו בדרום (פירש"י ירך -
רגליים ופניו בדרום כאדם השוכב ארצה
ורגליו לצפון נמצא ראשו ופניו לדרום).
ואימא ירך בצפון ופניו בצפון, אמר רבא רמי
גברא אחפיה א"ל רבוע כתיב (באדם רובץ

הרמב"ם אינו מכסיר רק כנגד כפון המזבח, ושם מכסיר אף למערבו או מזרחו [רק ב-7 ולא ג-ה] ואילו היה פוסק הרמב"ם כהנך תנאי למזבח כולו בדרום [רפ"ו לזבחים] ניחא שאז כל כפון העזרה הוא כפון המזבח אך הרי פוסק שמשוך ז' אמות לכפון. ועי' בתויו"ט פ"ג דיומא מש"כ בזה, ואפשר שהרמב"ם למד שאף לראב"ש לא שרי אלא כנגד כפון של מזבח ולמעלה, ופליגי עם רבי האם רק למערב או גם מזרח, ופליגי בלדדיו, ומשום דבעינן ירך המזבח וזה אינו שייך במזרחו ומערבו של מזבח רק פליגי במזרח ומערב הכפון. וכ"כ בחזו"א (נגעים סי' י"ב) אכן דחיק אנפשיה מלבד ללא משמע בלשון בין האולם ולמזבח להכסיר רק מכנגד כפון, עוד זאת שהקשה מאוד מהגמ' זבחים (ל"ג א') הא מני ריב"זי דאמר מרחק כפון כו'. ושם צעינן שיהא רחוק מקום השחיטה שבכפון

מפתח העזרה לומר ללא משכח"ל שהמאורע יכניס ידיו להזות עליהם גם למ"ד דביאה במקלת ל"ש ביאה ושרי להכניס ידיו ומשום שיש הפסק עד מקום השחיטה ע"ש. ופרש"י



א. בין קיר המזבח ולכותל העזרה הכפוני.

ב. לאידי כפון המזבח מאד מערב מכנגד קיר מערבי של מזבח עד קיר האולם.

ג. ד' אמות שהיה נוטה המזבח לפי פסק הרמב"ם לכד כפון ממערבו של מזבח עד האולם מכנגד קיר המזבח הכפוני שמאלה עד חצי העזרה.

ד. כנ"ל באות ב' ופה לכד מזרח.

ה. כנ"ל באות ג' ופה לכד מזרח.

שם "כפון הכסר לשחיטת ק"ק רחוק מן הפתח יותר מכ"ב אמה מקום דריסת ישראל ומקום דריסת כהנים דכל אחד מהן י"א אמה וכריב"זי דאמר איזהו כפון מקיר המזבח

אמה הוה הפסק ע"ש, ויתכן שלפי הר"ח אף י"א אמה הוי הפסק. ועוד יתכן שי' הר"ח כמ"ש בשו"ת חכ"א (סי' קכ"ח) שאפי' פסיעה אחת הוי הפסק ובעינן במקום הכשר לשחיטה ממס ע"ש דבדבריו, ובדברי החזו"א (נגעים סי' י"ב) באורך בזה.

ובעצם הדברים הגה רבינו הלל בפירושו על הת"כ (פ"ה פ"ז) כתב להדיא כפירוש החזו"א, שלכו"ע בעינן מכנגד הקיר לפוני של מזבח, והמחלוקת במזרח ומערב ודייק לה מלשון התו"כ, דז"ל "ראדר"ש מוסיף אף מכנגד בין האולם ולמזבח ועד כותל העזרה לפוני, רבי מוסיף מכנגד מקום דריסת רגלי ישראל ואף מכנגד מקום דריסת רגלי כהנים כו', עכ"ל התו"כ וכ' רבינו הלל: "ואע"ג דבמקום דריסת רגלי הכהנים וישראל הוי ברוחב כל העזרה מפניו לדרום דהיינו קל"ה אמה, ל"ה כשר לשחיטת ק"ק אלא מכנגד קיר המזבח הפוני ועד כותל העזרה". ועיין בתוספתא (קרבנות פ"ו) שמפרשת יותר "מקיר המזבח הפוני ועד כותל העזרה הפוני על פני כל המזבח וישנן שלושים באמה (ע"ש בחזון יחזקאל דהיינו ללא ב' אמות היסוד, מיהו בפרש"י יומא ל"ו מחשב ל"ב אמות לריב"ז) דברי ריב"ז, ראדר"ש מוסיף מכנגד בין האולם ולמזבח ועד כנגד בית החליפות וישנן עשרים ושתים אמה, ורבי מוסיף מקום דריסת רגלי הכהנים י"א אמה ומקום דריסת רגלי ישראל י"א אמה וכו', עכ"ל. וממש"כ דלריב"ז יש ל' אמה מוכח דלריב"ז לא שרי כהר"ח כל הפון אף מקום דריסת ישראל וכהנים.

ועד כותל עזרה כו". ומקשה החזו"א שלהרמב"ם משכח"ל לכו"ע שיש הפסק למ"ד כוליה בצפון או ממוצע, שהרי לא שרו אלא כנגד לפונו ע"ש. וכע"ז הקשה במקדש דוד (סי' ז').

והאיר ה' עיני וראיתי בליקוטי הר"ח על הגמ' (כ"ג א') דמרחק צפון, שפירש וז"ל "דאיכא למימר הא מני ריב"ז הוא דאמר מרחק צפון וכי הא דתניא איזו הוא צפון מקיר המזבח הפוני ועד כותל העזרה הפוני וכנגד כל המזבח כולו צפון דברי ריב"ז, ומזבח ממוצע ועומד כנגד שער ניקנור ושער ניקנור רוחבו עשר אמות כו' פס' ליה למזבח מכאן ומכאן י"א אמה, משום דמזבח ל"ב אמה איתרחק ליה צפון י"א אמה משער ניקנור כו'", עכ"ל. מבואר מדברי הר"ח (המופיע מכת"י בקובץ מוריה ק"א - ק"ב) שכוונת הגמ' מרחק צפון היינו י"א אמה, שהמזבח מלדד בצפון ולכא' יפלא שהרי יש לפי ריב"ז למעלה מכ"ב אמה כמ"ש רש"י שם שזה רוחב העזרות. ומוכח שלמד הר"ח בריב"ז, שצפון קאי גם לצדדים לצפון למזרח ומערב ומה דפליגי עליה רבי וראדר"ש רק במזרח ומערב המזבח ממס אף בכנגד לפונו לכו"ע שרי במזרחו ומערבו ולהכי מרחק לריב"ז י"א אמה. וא"ש הלשון בין האולם ולמזבח, וגם א"ש מה דמוקמינן דווקא בריב"ז דלרבי אין הפסק כלל וזה יתכן מקור ושיטת הרמב"ם (דפסק בריב"ז או דגרס שם רבי).

ואגב להמבואר בר"ח שיש י"א אמה וחשיב הפסק, וברש"י משמע שרק בכ"ב

סימן נ

בענין זבח רשעים תועבה

"אדם כי יקריב מכם וגו' אם עולה קרבנו וגו'" (א' י"ב)

לעשה דסמיכה הא רשע הוא והיאך קרבנו כשר, ואין לומר דעשה תשובה דהא בשעת השחיטה ביטל זידים לעשה דסמיכה.

והנראה לומר בזה, דלע"ג דמהאי קרא דזבח רשעים תועבה למדנו פסול בקרבנו של רשע וכמו שאמרו בסנהדרין (מ"ז א') דה"ט דקדשי עיר הנדחת ימותו הואיל וזבח רשעים נינהו, עי' רש"י שם, וכן אמרו שם (ק"י ב') דהא ללא אמרינן בקדשי עיר הנדחת שירעו עד שיסתאבו, הואיל וזבח רשעים תועבה, דמזה מוכח דהאי דינא דזבח רשעים תועבה זהו חלות פסול בגוף הקרבן, ומחמתו לא אמרינן אף שירעה עד שיסתאב, ופסול זה אינו גם הפוסל בקרבנו של מומר ורשע, וכדמשמע ברש"י ובר"ן בסנהדרין (מ"ז) ובתוס' בחולין (ה' ב'), ולע"ג דאיכא קרא אחרינא למיעוטי מומר דכתיב מכם ולא המומר, מ"מ מהאי קרא לא ממעטינן אלא כשהיה מומר בשעת העבירה, אכן אם היה כשר בשעת העבירה ורק לאחר מכן המיר את דתו אין הקרבן נפסל אלא מקרא דזבח רשעים תועבה וכמשנ"ת בס"ד בצרכת כהן עמ"ס חולין (סו"ס ד'), מ"מ נראה דאיכללא ביה מלבד הפסול גם סבירא ללא יתכן שיביא רשע קרבן על חטאו ויתכפר לו בלא תשובה, דזהו עיקר פשטיה דקרא

בזבחים (ז' ב') אמר רבא עולה דורון היא ומכפרת על חייבי עשה, ופריך בגמ' היכי דמי אי ללא עבד תשובה זבח רשעים תועבה ואי לעבד תשובה הא מתכפר מיד, ולמדו האחרונים ז"ל מקושית הגמ', דביטול עשה עושהו לרשע עד שלא יוכל להביא את עולתו להעובר על עשה נמי רשע מיקרי.

והקשה המנחת חינוך (מנחה סס"ד) מהא דאמרינן בקידושין (מ"ט ב') דהמקדש את האשה ע"מ שהוא לדיק ונמצא רשע מקודשת, דחיישין שמא הרהר תשובה בליבו, והשתא אי נימא דאף ביטול עשה עושהו לרשע, א"כ מאי יהי דהרהר תשובה בלבו סו"ס הא לא נתוודה בפיו וא"כ מחמת הא גופא דביטול למזות וידוי היה לו להיחשב כרשע, ואמנם בזה י"ל דמ"מ בלשון בנ"א לא מיקרי המבטל עשה רשע, אכן מ"מ הקשה שם המנח"ח מסבירא דמנ"ל דהמבטל עשה חשיב רשע ומ"ס מעדות דלגבה לא חשיב רשע להיפסל אלא העובר עבירה שיש בה מלקות, ע"ש.

ובהאי יס להקשות על מ"ס בגמ' (זבחים ו' א') דהשוחט קרבן בלא סמיכה לע"פ שביטל לעשה דסמיכה מ"מ קרבנו כשר, וקשה דכיון דמבטל הוא זידים

וכמ"ס הגר"א במשלי (כ"א כ"ז) וז"ל "זבח רשעים תועבה כי עיקר הקרבן הוא שהאדם יסבור את גאותו ורומו וכו' וישוב אל ה' מרוע מעלליו אבל הרשעים שאינם שבים לה' מדרכיהם הרעים גם קרבנם תועבה".

ומעתה א"ס משה"ק לעיל, דאה"נ פסולא דזבח רשעים לא חייל על הקרבן אלא ברשע גמור שעבר על ל"ת שיש בה מלקות דומיא דעד, ואילו המזבטל עשה אין קרבנו נפסל בהדין פסולא, אכן מ"מ אף על העובר על עשה גרידא א"א שיכפר הקרבן על זיטול העשה כשלל עשה תשובה, וכעיקר פשטיה דקרא דזבח רשעים תועבה, וכמשנ"ת וא"ס סוגיא דזבחים (ז' ב').

ואף משה"ק מסוגיא דסמיכה אינה מעכבת, מתיישב בזה דהאי סברא דאף אביטול עשה אין הקרבן מכפר בלא תשובה, שייכא דוקא אהאי עשה גופא דחפץ הוא שתכפר לו העולה, אכן אי שז מאותו העשה אע"פ שיש בידו עבירות אחרות של זיטול עשה שלא שז מהם ודאי דתכפר עליו עולתו, וא"כ ל"ק מזיטול סמיכה, דהתם הקרבן בא על עצירה אחת וזיטול הסמיכה זוהי עצירה אחרית, ולכך אינה מעכבת את כפרת הקרבן.

ואפ"ל דזוהי ג"כ כוונת רס"י בזבחים שם, שכתב על מ"ס זבח רשעים תועבה, "פסוק הוא במשלי", דכוונתו לומר דאין כוונת הגמ' כאן לפסולא דזבח רשעים כי אם לפשטיה דקרא וכמשנ"ת.

והנה בזבחים מיייתי הגמ' ראייה דעולה אינה מכפרת אלא אעשה דקודם הפרשה, אכן אעשה דלאחר הפרשה לא, מהא דתניא דהמקריב בלא סמיכה לא כיפר עליו קרבנו על עוון זיטול הסמיכה, ודחי רבא דלעולם מכפרא אעשה דלאחר הפרשה ושאני זיטול סמיכה דחשיב עשה דלאחר שחיטה, והקשה שם בליקוטי הלכות דמאי מיייתי הגמ' ראייה, הא אף אי נחשיב את זיטול הסמיכה כעשה דקודם שחיטה, מ"מ היאך תכפר העולה על עשה זה והא עד השחיטה עדיין לא שז, ותירץ דשפיר היה יכול לעשות תשובה אחר השחיטה קודם עיקר הכפרה שהיא בזריקת הדם ומדקתני סתמא ללא כיפר משמע דאף אי עבד תשובה קאמר, וא"כ איכא שפיר ראייה דאינה מכפרת אעשה דלאחר הפרשה.

והנה דבריו ז"ל יתקיימו דוקא למשנ"ת דליכא בזיטול עשה חלות פסול בקרבן, דאי נימא דאף בזיטול עשה חייל אגופא דקרבן חלות פסול מאי יהני תירווא והא סו"ס נפסלה השחיטה מדין זבח רשעים תועבה, איברא דלפי"ז ל"כ מש"כ רבינו הח"ח ז"ל שם בהמשך דבריו דהמזבא עולה קודם ששז על העשה עולתו כשרה אלא שלא נראה לו על העשה, והקשה ע"ז דמאי שנא מהתפלל ומאז אראה דתפילתו תועבה ופסולה משום זבח רשעים ע"ש, ולהג"ל מאי קשיא ליה הא ברשע גמור אכן אף בדיעבד קרבנו נפסל ודוקא כאן בזיטול עשה הוא דאמרינן דאין הקרבן נפסל ורק לריאוי הוא דאינו מראה אהאי עשה וז"ע.

והנה בשערי תשובה לרבינו יונה וז"ל, "אחז"ל כי החטאת תבוא על השגגה בדבר שחייבים על זדונו כרת וכו' כי מבילתי הוידוי והתשובה לא יתכפר עונו בקרבן החטאת שנאמר זבח רשעים תועבה ואחר הוידוי והקרבן יכופר עונו", עכ"ל. והמבואר מכאן כמש"נ דזהו דין מיוחד לאין הקרבן מכפר על עבירה שלא שב ממנה אבל פשיטא שאין כוונתו לומר שהחוטא בשוגג מקרי רשע, וזה ראייה להנ"ל.

ובשבועות (י"ב ב') פריך הגמ' להיאך יוהכ"פ מכפר אף בלא תשובה והא זבח רשעים תועבה, ופירש"י דהא כתיב זבח רשעים תועבה והיכי מכפר עלי' קרבן יוה"כ, והקשה המנח"ח (סס) דהא הך קרא בקרבנות הוא דכתיב ומנלן למילף מיניה אף אכפרה דיוכ"פ, אכן למשנ"ת הוא מיושב דמ"מ פריך הגמ' מפשטיה דקרא דמבואר ביה לאין שייך כפרה על מי שאינו שב מחטאתו דזהו קיים אף ביוכ"פ.

סימן נא

גדרי קרבן מנחה ואכילתו

"והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו קדשי קדשים מאשי ד' וגו'" (ב' ג')

כ"ל לכיון דבקרבנות המילואים (פ' תראה) כתיב "ואכלו אותם אשר כופר בהם", ולמדו חז"ל משם שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים עי"ז וועיין ברמב"ם בסהמ"ז שמנה מ"ע מיוחדת על אכילת שיירי מנחות א"כ אפ"ל דקרבן מנחה הוא חשוב עוד יותר לאכילת הכהנים נחשבת במנחה כהקדשה ע"ג המזבח ולכך שפיר השוותה המשנה את דין המנחה לדין העולה שכולה עולה כליל.

וביון שכן א"ש ג"כ קושיות לידן, דלכך נתפרשה דוקא במנחה אכילת הכהנים משום דזהו כמו חלק מהקטרתה ואי"ז כמו בשאר הקרבנות מזה נפרדת ולכך גם נשנית המנחה אצל העולה דתרווייהו עולות כליל וכמשנ"ת.

יש להתבונן מ"ט רק לגבי מנחה הוזכרה אכילת הכהנים בפסוק זה ובפרשה זו, ואילו לגבי חטאת שלמים ואשם לא הוזכרה אלא בפרשת לו, וביותר דהלך גם אכילת המנחה נתפרשה שם, ומדוע א"כ נשנית כאן, עוד יש להתבונן מאי טעמא נשנית פרשת המנחה שאינה עולה כליל אצל פרשת העולה שכולה כליל.

והנראה בזה דהנה תנן בשלהי מנחות (ק"י א') "נאמר בעולת בהמה אשה ריח ניחות, ובעולת עוף אשה ריח ניחות, ובמנחה אשה ריח ניחות, לומר לך אחד המרבה ואחד הממעט ובכלד שיקוון ליבו לשמים". ומשמע דלשלשתם איכא דין אחד של עולה, ולריך הסבר הלך המנחה אינה עולה כליל אלא נאכלת לכהנים, ובפשטות

ואפשר להעמיס דברים אלו בדברי הריקאנטי כאן שעל הפסוק והנותרת ממנו יאכלו אהרן ובניו כתב, "מכאן תבין טעם למאמר רבותינו ז"ל מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרים שנאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם ועל כן הוא מקבל חלקו מן הקרבנות" עכ"ל. הרי שבפסוק זה במיוחד נרמז עניין זה שאכילתם היא תשלום הכפרה. ולשונו בפרשת לו על הפסוק מנחת כהן כליל תהיה הוא, "שבמנחת ישראל נאכלת שנאמר והנותרת לאהרן שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרים חלף עבודתם כי באכילתם יזכו משלחן החסד [שהיא מדת הכהנים] אחרי קבלת מידת הדין חלקה [בהקטרת הקומץ] ותהי הכפרה שלימה במדת החסד והדין, אמנם הכהנים שהם למעלה וגו' קרבנם כליל" עכ"ל, ומבלי ליכנס להבנת הסודות מ"מ נתבאר היסוד הנ"ל.

וי"ל הנז"כ בהעמק דבר, "ונפש כי תקריב דמנחה בא לראות על הנפש והכי איתא במדרש רבה וכו', ושלש אזכרות יס במנחה, גם מה שנאכלת לכהנים עי"ז בעלים נזכרים לכפרה וכו', והנה בכל הקרבנות לא נזכר בזה הסידור עניין אכילת הכהנים מותרות עד פ' לו וכו' זולת במנחה פי' המקרא ג"כ כאן דהמותר לאהרן ובניו, והיינו כמו שכתבנו

לעיל בשם התו"כ דג' אזכרות יס במנחה, ואכילת הכהנים היא אזכרה בפני עצמה כמו הקטרת הקומץ משו"ה הוא שייך לאכילת הקרבן משא"כ שאר אכילת כהנים אינו אלא טפל להקטרת אימורים ומכפר על אותו דבר להקטרת אימורים מכפר" עכ"ל. עיי"ש. וועל סו"ד יס לזיין את לשונו הידוע של הרמב"ם במנחות (פיה"מ ריש פ"ב) דבהקטרת קומץ יס גם תחת זריקת הדם וגם הקומץ למנחה כאימורין לזבח, והאריך בזה מרן רי"ז הלוי.

שוב מלאתי מפורש כדברינו במשך חכמה פ' לו, בפסוק לא תאפה חמץ חלקם וגו', פירוש לא תאפה חמץ חלקם וגו' פירוש לא תאפה חמץ משום שחלקם נתתי אותה, ובמדרש אוכל ממה שרבו אוכל וכו', כי המנחה כולה נאכלת לד', רק החילוק דאזכרתה למזבח שהאש אוכלת והנותרת אוכלים בני אהרן במקום קדוש, ולכן המחמץ שיריים לוקה ווי"ל להוסיף עי"ז שיטת רא"ה וראשונים שהובאו ברא"ש דגם שירי מנחה טעונים מלח וכו', והקטיר המזבח, שהמזבח הוא המקטיר, ומדבר על המזבח ובני אהרן כעל שני עצמים הפועלים באכילת המנחה זה באזכרתה וזה בנותר יעו"ש. ווי"ל עוד טעם לפ"ז מ"ט מנה הרמב"ם אכילת שירי מנחה למ"ע בפני עצמה.]

סימן נב

בגדרי עדות שתחילתה בפסלות**וכשתחילתו הוה בע"ד**

”והוא עד או ראה או ידע” (ד' א')

משום דבעינן לראיה בכשרות, משא"כ בינתיים אין בזמן זה להחשיבו עד ואין זקוקין אז לכשרותו.

ובזה יבואר מש"כ הפוסקים דאם הי' כשר ונפסל והעיד בשעת פסלותו כבר נפסל ול"מ מה שיעיד שוב לכשיחזור ויתרחק והיינו כנ"ל דמ"מ כשהעיד חל שם עד עליו עיין חו"מ (סל"ג סי"ב) ובקצרה"ח.

וראיה ברורה לזה ממש"כ הראשונים דס"ל דאם תחילתו בפסול היה ע"י שהיה בע"ד בתחילה אינו נפסל מדינא דתחילתו בפסול, והשוו זה לעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה דדוקא אם נפסלו מקצתו אכל באם היו בע"ד הרי אינם עדים פסולים, אלא דאינם עדים כלל מתחילה להצטרף לכת זו דנימא בזה עדות שבטלה מקצתה, וה"ה לתחילתו בפסלות דוקא בהיה עליו שם עד אלא דעד פסול היה, משא"כ בבע"ד אי"ז בכלל תחילתו בפסלות יעויין בזה בר"י מייגאש (ב"ב מ"ג א') רשב"א וריטב"א במכות וב"ב (שם).

והלא אם נימא דבעינן ראה בכשרות וזהו פסולו דתחילתו בפסלות, א"כ ה"ה בע"ד וכ"ש הוא דהלך ראה פסולה היא, וע"כ דענין אחר הוא דכל דשם עד עליו בעי שיהיה בכשרות ולענין עצם הראיה לא בעי

א גרסינן בערכין (י"ח א') אלא מעתה גבי עדות דכתיב והוא עד - עד דהוה כשר מתחילה ועד סוף, והתניא ראה עדות עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו ואח"כ נתרחק כשר. ומשני דאמר קרא והוא עד או ראה או ידע דסגי שיהא עד רק בשעת הראיה ובשעת הידיעה.

והנה בפשטות רגילין לבאר דמה שתחילתו בפסול בשעת הראיה פוסל, הוא משום דבעינן שיהא ראוי לעדות על מעשה הראיה, דהראיה עצמה היא מחלקי העדות ואריך שיראנה בכשרות ובלא"ה ל"ה עד ע"ז, אלא דאם נימא כן יקשה מאי קס"ד לזריך שיהא בכשרות מתחילה ועד סוף והלא זמן זה שבינתיים בין ראה להגדה אינו מחלקי העדות דניבעי שיהא זמן זה בכשרות.

ולכך נ"ל דאי"ז מדין דבעינן ראה בכשרות ללא איכפת לן כלל בזה דאין הראיה ממעשה העדות אלא טעמא הוא משום דבשעת הראיה נהפך הוא לעד ומאז שם עד עליו, ולכך ס"ד דכמו דאם יש חסרון בתחילת שם עד שבו דבעינן שיהיה בכשרות ה"ה לבינתיים דמאי שנא, הא כל זמן זה כריך שיהא בכשרות דשם עד עליו, ולזה משנינן דשם עד יס לו רק בשעת ראה והגדה ולכך בעינן בכשרות דבזמן שראה עד הוא ואריך שיהא בכשרות ולא

לכית ביה בסהדא פסלות לא מחמת קריבות ולא מחמת גזלות אלא מחמת דקמטיא ליה הנאה וכו' ללא בר עדות הוא ללא מסהיד איניש לנפשיה והשתא דסליק נפשיה תחילתו וסופו בכשרות קרינן ביה יעו"ש עוד, ומשמע קצת דבאס יהיה עם הפסול בע"ד גם פסול אחר כגון קרוב שפיר יהיה שייך ביה תחז"פ.

ולכאורה כן משמע נמי מקושיית הרשב"א (מ"ג א') דעל מה שתי' הר"י מגאש והראב"ד על הא דאמרין וליסלקו בי תרי מינייהו וכו' דהטעם דמהני ואין כאן תחז"פ, דבפסול בע"ד אינו עד כלל להחשיבו תחז"פ, והקשה דלכתיי' הם קרובים לשאר אנשי העיר, ללא בגרים עסקינן דאין להם קרובים בעיר, וא"כ קורבתם תפסול ולכאורה מאי קושייתו דאף דהם גם קרובים מ"מ הם גם בע"ד דל"ח בזה תחז"פ הרי דבע"ד והוא קרוב שייך ביה תחז"פ. ומיהו יש לדחות דעיקר קושייתו היא משום דפסול בע"ד הוא רק כלפי חלקם שלהם ופסול קורבה הוא כלפי חלק הקרובים וזכ"הג שייך תחז"פ דיש בו תורת עד פסול לגבי קרובו משא"כ כשהוא בע"ד וגם קרוב כלפי אותו החלק יתכן דל"ח תחז"פ.

ומ"מ באס כנים הדברים דלר"י מגאש כשהוא בע"ד וגם קרוב שייך ביה תחז"פ יתיישב בזה מה שהקשה עליו הש"ד (ח"מ סי' ל"ד ס"ק כ"ו) מתוספתא דסנהדרין (פ"ה הל"ג) דעכו"ם שנתגייר חשיב תחילתו בפסול, ואף דקודם הגרות אינו עד כלל וכבע"ד דמי, וכן הקשה בדיו בעל שידע עדות לאשתו וגירסה דלר"י מגאש נמצא דכשר לאסיהודי, שהרי בעל גבי אשתו

בכשרות דאי"ז מחלקי העדות ואף בע"ד כשר בזה וכס"נ, וכ"כ בקוב"ש (ב"ב קכ"ח א') ואף לחולקים הלל הם הרא"ש והרשב"ם (ב"ב נ"ב) שכתבו דסדרת תחילתו בפסול הוא משום דבעינן שיהא ראוי להגדה בשעת ראייה, ולכך אף בע"ד חשיב בזה תחילתו בפסול מ"מ נראה דאף הם מודו דאין הטעם משום דבעינן ראייה בכשרות וכמו שהוכחנו, אלא דס"ל דבע"ד נמי שם עד עליו וחשיב תחילתו בפסול כעדות שצטלה מקצתה.

ועיין ח' ר' ראובן (ב"ב סי' ט"ז) מש"כ בזה, וומיהו מש"כ שם בשם הגר"ד בדעת הר"י מגאש דגבי בע"ד עדותו מתחלת משעה שנסתלק מלהיות בע"ד והיא השעה הקובעת, וכגון באס יהיה קרוב באותה שעה שנסתלק מהבע"ד יחשב בזה תחילתו בפסול, אף דהוי בין ראייה להגדה דמ"מ בזמן זה מתחיל שם עד שבו יעו"ש וזהו ש"ע מסוגיין.

ב) ויש לדון בשי' הר"י מגאש באס בשעת הראייה מלבד שהיה בע"ד גם היה קרוב באותה שעה, ולמתבאר לעיל דכל חיסרון תחילתו בפסול הוא מחמת שם עד שעליו, משא"כ בבע"ד דאינו עד פסול, וא"כ מי נימא דעכ"פ יחול פסולא דקורבה דזהו בודאי פסול הוא או דנימא והכי מסתברא דכל דהוא בע"ד אינו עד כלל ולא שייך שיחול ביה פסולא דקורבה.

וזה לשון הר"י מגאש (ב"ב מ"ג א') ווטעמא דמילתא דשניא דא מדא, כי אמרינן תחז"פ בפסול קריבות או גזלות וכדומה דהו"ל פסול בגופיה דסהדא, אבל היכא

כשזן הבן מעיד על בעל זקנתו פסול דתשיב
כמעיד על זקנתו דאשתו כגופו וכן כשמעיד
לאשת זקנתו ודו"ק ועיין בהגר"ח פ"ד
מעדות ה"ז.

וכן בעכו"ס הלך מלבד דאינו ראוי לעדות
בגיותו עוד יש בו פסול עדות דגזלנות,
וכל שיש בו גם פסול עדות שפיר שייך ביה
תחב"פ גם להר"י מגאש וכש"נ, וומיהו
לגבי דין עדות שצטלה מקלטה או לענין
נמלא אחד קאו"פ א"א לומר כן דבבע"ד
והוא קרוב צטל העדות וכדמוכח מדין
פלוני דא על אשתי דפלגין דיבורא ולא
אמרין עדות שצטלה כיון דבע"ד הוא
וכמש"כ שם הראב"ד ואף דהוא גם קרוב
לצד בע"ד ול"צ.

בע"ד חשיב דאשתו כגופו וכמש"כ הראב"ד
לפרש סוגיא דסנהדרין (י' א') לגבי פלוני דא
על אשתי יעו"ש בראב"ד ובריטב"א מכות.

ולמתבאר י"ל דאה"נ דבעל גבי אשתו
בע"ד הוא דאשתו כגופו, אבל
מ"מ אף קרוב הוא אכלה וכמ"ש הרמב"ם
(פ"ג מהל' עדות) האיש עם אשתו ראשון
בראשון, ונמלא כשמעיד על אשתו מלבד
פסול בע"ד עוד יש כאן גם פסול קורבה וכל
כה"ג שייך ביה תחב"פ וכש"נ. וזמק"א
כתבתי לפרש דכשמעיד על האשה חשיב
כמעיד על בעלה מדין אשתו כגופו אבל
כשמעיד הבעל לבן אשתו או בן בנה בזה
ל"ש אשתו כגופו אלא ראשון בשני ולבן בנה
יתכשר לפי"ז מדין שלישי בראשון משא"כ

סימן נג

בענין מלקות בשבועת שוא ובשקר

"או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להטיב" (וה' ד')

שוא שבועת שקר מנלן ר' יוחנן ידיה אמר
לשוא לשוא שתי פעמים אם אינו ענין
לשבועת שוא תנהו ענין לשבועת שקר, והוי
זה רבי אבהו האי שבועת שקר ה"ד אילימא
שבועה שלא אוכל ואכל לאו שיש בו מעשה
הוא ולא דאמר שבועה שאוכל ולא אכל
האי מי לוקה וכו' וא"ר אבהו תהא באכלתי
ולא אכלתי, ופירש"י הך שבועת שקר דא"ר
יוחנן דאיתרביא מלשוא לשוא באכלתי ולא
אכלתי ומאי שניא פירש"י הך מאוכל ולא
אכל הא בכולהו לאו שאין בו מעשה נינהו,

בפרשה זו נאמר דין קרבן בשבועת שקר,
ואילו לאו ואזהרה ילפינן
בשבועות (כ' ב') מדכתיב לא תשבעו
בשמי לשקר.

ושם בגמ' כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין
עליו חוץ מנשבע וכו' מנ"ל אמר ר'
יוחנן משום רשב"י אמר קרא לא תשא את שם
ה' אלקיך לשוא כי לא ינקה ה', ב"ד של
מעלה אין מנקין אותו אבל ב"ד של מטה
מלקין אותו ומנקין אותו וכו', אשכחן שבועת

י"א סי' ד' שכתב דבשבעת שו"א לוקה מיד דעקימת שפתיו הוה מעשה וי"ל כוונתו ע"ד הנ"ל שו"ר כ"ז בחק"ל (יו"ד סי' ע') שהביא כן מר"י מיגאש ורשב"א ועיין אמ"ב עדות (סי' ל"ג) ובשער המשפט (סי' ל"ד סק"ג) כ' לפי"ז שגם בלהבא נשבע שלא לדבר ודיבר, דבשבעה עקימת שפתיו כמעשה.

ובזה יונחו לנו ד' הרמז"ס (פ"ה משבועות) גבי מי שנשבע על אחרים שיעשו ולא עשו כגון שנשבע שיזרוק פלוני כרור לים ולא זרק דלינו לוקה משום שבועת שו"א שכן זוהי התרחת ספק דשמא יזרוק, ונמצא כשמתרין בו בעת שנשבע התרחת ספק היא. ולכאורה ל"ב למאי הוזקק להאי טעמא תיפו"ל דלא עשה מעשה וככל שבועת שו"א דלהבא דאין לוקין עליה משום דלא קעבד מעשה ונכמובא לעיל ועיין בדיהגר"א בשו"ע יו"ד שאמנם גרס ברמז"ס לפי שאין בה מעשה.

אמנם לדברינו הוא מחזור, דדוקא כאשר הנידון הוא משום שבועת שו"א התם אמרינן דלהבא הו"ל לאו שאין בו מעשה שכן בכה"ג אין לנו באים לחייבו על הדיבור גופו כי אם על שעבר על דיבורו ובשעה שעבר על דיבורו לא קעבד מעשה, אמנם כאן דהנידון הוא משום שבועת שו"א ולאו משום שבועת שו"א דהנשבע על אחרים אין מקום לחייבו משום שו"א דאין אחרים חייבים לקיים את דיבורו התם אף בשבועה דלהבא הנידון לחייבו הוא על גוף הדיבור דהוי דיבורא דאיסורא ולגבי זה אין מקום לפטור משום דאין בו מעשה דעקימת שפתיו הו"א

אמר רבא בפירוש ריבית תורה שבועת שו"א דומה לשו"א מה שו"א לשעבר אף שו"א נמי לשעבר, ע"כ.

והנה הרמז"ס (פ"ד משבועות הכ"א) בהביאו להאי דינא כתב וז"ל ומפני מה לוקה אם נשבע שאכל והוא לא אכל ואע"פ שלא עשה מעשה, מפני שמעת שבועתו יאחז שבועה לשקר מפיו, אבל אם נשבע שיעשה והוא לא עשה אינה שבועת שקר משעת שבועה, ע"כ, וכפה"נ פירש כן בדברי הגמ' הנ"ל דשקר דומיא דשו"א דכוונת הגמ' לומר דכי היכי דבשבועת שו"א תיכף בשעה שנשבע השקר ידוע ומבורר כן נמי בשבועת שקר שלוקין עליה זהו דוקא כשידוע השקר בשעת השבועה, והיינו באכלתי ולא אכל, ואילו באוכל ולבסוף לא אכל דאין השקר ידוע בשעת השבועה אין לוקה.

ובביאור עומק סברא זו דבעינן שיהא השקר ידוע בשעת השבועה י"ל ע"פ מש"כ הר"י מיגש (בחי' לשבועות סס) דאף דילפינן מקרא דאוכא מלקות בשבועה אף בלא מעשה מ"מ מעשה זוטא דעקימת שפתים בעינן, ובזה חלוק שו"א דלשעבר משקר דלהבא, דשקר דלשעבר הדיבור גופו מעשה איסור הוא, וניתן לחייבו עליו, משא"כ שו"א דלהבא דהדיבור גופו אינו מעשה איסור דשמא יקיים דיבורו ורק כשלבסוף לא קיים דבריו הוא דקעבד על האיסור ובאותה שעה לאו מעשה קעבד ליכא מעשה להתחייב עליו. ועי' שו"ת מהרי"ק (שורש קל"ד) דמבואר בדברים אלו, ועי' גם בשו"ת הרא"ש (כלל

הריטצ"א בסוגיא לככרות בשבועות (כ"ח א') כתב להדיא ללא שייך קרבן בשבועה בלא מעשה. ומכיון שכן הדק"ל היאך מיייתי קרבן אאוכל ולא אכל והא לא עשה מעשה וכי היכי דמלקות ליכא היה מן הדין שאף קרבן לא יתחייב.

והנראה לומר בזה, לאמנם איכא חילוק בין הלואו דשבועת שקר ובין המחייב קרבן, דהלואו דשבועת שקר הוא על אשר לא קיים את שבועתו וכי היכי דלמ"ד דיליף ללואו מזל יחל כל האיסור הוא על שאח"כ מחלל את דיבורו ואינו מקיימו כן נמי למאן דיליף ליה ללואו מלא תשבעו בשמי לשקר פירושן של האיסור הוא כמש"כ הרמב"ם בסהמ"ז שזהירו מעבור על שבועת ביטוי, ופירושא דקרא הוא לא תשבעו ע"מ לשקר אח"כ, אמנם חיוב הקרבן מפורש בתורה שעל ביטוי שפתיו הוא בא וכדכתיב לבטא בשפתים והאי קרא קאי בין אלשעבר ובין אלהבא, ובתרויהו עיקר האיסור הוא שע"י שאינו מקיים את שבועתו נמלא משקר בשעת ביטוי שפתיו, ולכך לגבי חיוב קרבן שבה על בטוי שפתיו שפיר חשיב מעשה זוטא אף בשבועה ללהבא, דכשלא קיים איגלאי מילתא שנסבע לשקר וחשיב מיהא כמעשה זוטא לחייב קרבן, ורק לענין איסור שקר שהוא במה שאח"כ אינו מקיים הוא לאמרינן דבנשבע שאוכל ולא אכל אין כאן כל מעשה ואינו לוקה, [ועיינן עוד בספר העמק שאלה סימן ע'].]

מעשה, ורק משום שהיא התראת ספק הוא דפטרינן ליה.

ולאור כל הדברים האמורים יל"ע היאך מתחייב קרבן באוכל ולא אוכל הא אף להתחייב בקרבן בעינן מעשה, משום דכתיב גבי חטאת אשר לא תעשינה וכ"פ הרמב"ם (פ"א מהלכות שגגות), וכיון דבאוכל ולא אכל ליכא מעשה הדין נותן שיפטר אף מקרבן.

וראיתי בקרית ספר (בהל' שבועות) שכתב ללא בעינן מעשה כי אם למלקות דבעינן דומיא ללואו דחסימה, ולא לקרבן, עיי"ש. והוא תימה מהמפורש ברמב"ם בהלכות שגגות הנ"ל, וי"ל דכוונתו דרק בחטאת קבועה קאמר קרא דבעינן מעשה אכן בקרבן עולה ויורד דשבועה לא בעינן מעשה, וכ"כ באור שמה (פי"ח מסנהדרין) דקרבן עולה ויורד לא בעי מעשה וכ"כ בשאגת אריה (חדשות סי' י"ב) והוכיח זאת מהא דמביאין קרבן על שהיה במקדש בטומאה ואף דשהיה לית בה מעשה ובע"כ דלקרבן עולה ויורד לא בעינן מעשה.

אמנם רבותינו הראשונים לית להו ליסוד זה וסברי דאף לקרבן עולה ויורד בעינן מעשה, דיעו' רמב"ן בשבועות (י"ח) שהקשה כקושיית השאג"א היאך מיייתי קרבן אשהיה במקדש ואהיכא דפירסה אשתו נידה בשעת ביאה ואינו פורש והא בעינן מעשה אף בקרבן עו"י מדכתיב אשר לא תעשינה, וכן

צו

סימן נד

חלוקת קדשים

"וכל מנחה אשר תאפה בתנור וכל נעשה במרחשת ועל מחבת לכהן המקריב אותה לו תהיה" (ו' ט')

לאוכלו, והשני מזד האנשים למי יס את הזכות לאוכלו, ולפי"ז ניחא, דלגבי חטאת שכתוב הלשון "יאכלנה" היה נראה לגמ' שהנידון הוא לגבי עגס הקרבן מי הוא הראוי לאכילתו ולכך שפיר פירשה דבעינן בנ"א הראוי להקרבה דרק ליה שרי למיכליה, משא"כ לגבי מנחה דנקט רחמנא את הלשון "לו תהיה" וכן "לכל בני אהרן תהיה" משמע להו שהנידון הוא למי יס את הזכות לקבל, ולגבי זה עיקר החילוק הוא בין אנשי המשמר הזה שהם מקבלים א"ז חלק עבודתם לבין אנשי משמרות אחרים ודו"ק.

ועיין זכחים (נ"ט א') דאמרינן התם "אמר ר"ל דאמר קרא הכהן המחטא אותה יאכלנה כהן המחטא יאכל שאינו מחטא אינו אוכל וכללל הוא והרי משמרה כולה דאין מחטאין ואוכלין ראוי לחיטוי קאמרינן", ובזח"מ (פ"י ממעה"ק הט"ו) מבואר דנקט דאנשי שאר המשמרות נתמעטו משום דאינם ראויים לעבודה, אכן למשנ"ת אין הדבר כן דכמו שהוכחנו הם נחשבים ראויים וכי ממעטינן להו היינו משום דלא ניתנה להם הזכות לקבל את הבשר.

והנה בסוכה (נ"ו א') "ת"ר מנין שכל המשמרות שוות בחילוק לחם הפנים

פירש"י והוא מתו"כ "יכול לו לבדו ת"ל לכל בני אהרן תהיה, יכול לכולן ת"ל לכהן המקריב, הא כיצד לבית אב של אותו יום שמקריבין אותה", עכ"ל, ויש להתבונן דלקמן לגבי חטאת שאל רש"י ג"כ כשאלה זו ותירץ באופן אחר, דבפסוק י"ט כתוב "הכהן המחטא אותה יאכלנה במקום קדש" וכתב רש"י והוא מגמרא "המחטא אותה יאכלנה הראוי לעבודה וכו' וא"א לומר שאוסר שאר כהנים באכילתה חוץ מן הזורק דמה שהרי נאמר למטה (פסוק כ"ב) כל זכר בכהנים יאכל אותה" עכ"ל.

ואכן הרמב"ם (בפ"י ממעה"ק הי"ד) הביא את התירוצ הלז גם לגבי מנחה וז"ל "נאמר בעולה עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה ונאמר בחטאת הכהן המחטא אותה יאכלנה ונאמר באשם הכהן אשר יכפר בו לו יהיה ונאמר בשלמים לכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה ונאמר במנחה הכהן המקריב אותה לו יהיה, אין הכתוב מדבר בכל אלו אלא בראוי וכו'", עכ"ל, הרי שכללינוהו בחדא מחתא, אכן דעת רש"י לחלק ביניהם כריכה הסבר.

ונראה לומר בזה דתרי נידונים הם, האחד מזד קדושת הקרבן עצמו מי הראוי

והחלוקה, וזהו תואם לדברינו שמהלשון "יהיו" ילפינו ד"ז.

וביותר נראה לדון זכייית בית אב הוא משום שנחשבים כאילו הם המקריבים וכן מבואר בלשון הרמב"ן (פ' לידן פסוק ט') וז"ל שפירוש לכהן המקריב אותה, לכהנים הטהורים הנמצאים שם, וכן מה שאמר את עולת איש הכהן אשר יכפר בו לו יהי' כולם לא באו אלא לומר שלא יהיו לזעלים אבל יהיו בשכר ההקרבה לכהנים הטהורים הנמצאים שם "שכולם הם מקריבים ביד או בציווי", כי היחיד מהם או השנים ושלשה המקריבים ברשות כולם הם עושים ובשליחותם כולם עומדים על הקרבן כחלק היורד במלחמה כחלק היושב על הכלים יחדיו יחלוקו.

שוב הראוני מה שהאריך בזה מו"ר הגר"ף ברמן זצ"ל בספר אשר לשלמה ח"ג סי' מ"ט יעוי"ף באריכות.

ת"ל חלק כחלק יאכלו כחלק עבודה כך חלק אכילה ומאי אכילה אילימא קרבנות מהתם נפקא לכהן המקריב אותה לו תהיה אלא לחם הפנים", וז"ע מ"ט לא דחתה הגמ' את ההו"א שאיירינו לענין קרבנות מחמת הפסוק האמור לענין חטאת הכהן המחטא אותה יאכלנה וכו' ונקטה את הפסוק האמור במנחות, אמנם לדברינו הוא מחוור דמהפסוק של חטאת לא שמענו אלא דאינו אוכל אותה אלא הראוי להקרבה ומזה לא היינו ממעטים את בני שאר המשמרות דגם הם ראויים להקרבה, ורק מקרא דמנחה ילפינו שלו תהיה והם אין להם זכות בה וה"ה בשאר הקרבנות.

ובב"ק (ק"ט ז') "ת"ר מנין לכהן שצא ומקריב קרבנותיו בכל עת ובכל שעה שירצה ת"ל וכו' ומניין שעבודתה ועורה שלו תלמוד לומר ואיש את קדשיו לו יהיו והיינו דילפינו מזה שיש לו את זכות האכילה

סימן נה

בענין שתיה בכלל אכילה

"כי כל אוכל חלב וכו'" (ו' כ"ה)

חשיבא שתייתו אכילה ומה"ט הנשבע שלא יאכל מותר לו לשתות חלב או אוכל מהותך כיון שעכשיו הוא בצורת משקה ובכה"ג לא חשיב בכלל אכילה.

וכן הבין בדבריהם מהר"ש קלוגר ז"ל בשו"ת שנות חיים (סי' ל"ט) וכתב עפ"י דהשותה מי פירות ביוהכ"פ פטור דהא

התוס' בחולין (ק"כ ד"ה לרבות השותה) הקשו למ"ל קרא לרבות חלב וחמץ שהמחם דחייב תיפו"ל דשתיה בכלל אכילה, ותי' דס"ד דמשקה שעינקו היה אוכל פטור עליו.

והרעק"א בתשו' (סימן קנ"ד) הבין בכוונתם דהשותה אוכל שהמחוהו לא

חמישה עינויים נאסרו ביוהכ"פ ולא קשה וכל הא דאסרינן שתייה זהו רק משום דבכלל אכילה היא וכיון דכתבו התוס' דחלב שהמחהו לא אמרינן לגביו דשתייה בכלל אכילה א"כ ה"ה הסוחט פירות ושתאן יפטר, אכן זהו חידוש שלא שמענו מעולם.

ולבן נראה דאין כוונת התוס' לומר דחלב שהמחהו לא אמרינן לגביו דשתייה בכלל אכילה, אלא כוונתם היא דגבי חלב כוונת האיסור הוא לאסור חלב בצורת משהו כיון דכתיב לא תאכל, וחלב בצורת משהו לא נכלל בכלל איסור חלב, דשתייה בכלל אכילה אכן אין משהו בכלל אכילה, וא"כ לענין יוהכ"פ דנאסרה שתייה כאכילה ברור דאף כה"ג אסור. ושו"ר במנחת שלמה שעמד בזה.

ועבשיו ראיתי שכן תמה על רעק"א בם' אמרי בינה (או"ח סי' ט"ז) בד"ה ואגב עיוני וז"ל שם "ואגב עיוני בזה ראיתי בתשובת רעק"א ז"ל (סי' קנ"ד) דתמה על דברי תוס' חולין הנזכר מש"ס שבועות (כ"ג) דפרכינן כיון דאמר שלא אוכל אתסור בשתייה הא בזה לא אתסור באוכלין שנימוחו לשותותו ומאד שלא אשתה חייב גם במשקים כחילו והאריך שם בזה. וכתב דעדיין קשה מאי משני כיון שאמר אח"כ שלא אשתה גלי דעתיה דשלא אוכל דקאמר אכילה גרידא הוא מאי גלי דעתיה איכא, הא מעיקרא כשאמר לא אוכל לא היה בכלל שתיית משקים מאוכלים ממוחים ומש"ה אמר עוד שלא אשתה גם על משקים כאלו

עי"ש. ולדבריו היה הדין בשנשבע בשלא אוכל דקיי"ל שתייה בכלל אכילה וחייב כמבואר ש"ע (סי' רל"ח) אם נימוחו אוכלים ושתה אינו חייב וזה דבר תימה דדוקא גבי חלב וחמץ אם לא מדכתיב נפש לרבות השותה היה ס"ד כיון שאיסור זה שאסרה התורה עליו נשתנה מזרייתו לא אסרה התורה, וכשתבה התורה לא יאכל אף דשתייה בכלל היינו מילי דשתייה בעלמא אבל אם המחה המאכל כיון דנשתנה לא אסרה התורה אם לא דכתיב הנפש, וכו' שכתב הרשב"א שם להדיא, אבל הנשבע שלא יאכל והוא איסור אשר אסר על נפשו שלא לאכול ושלא לשותות בכלל ממילא אף אם ממהה ושותה כיון דעכשיו הוא שם משהו אסור דהא שתייה בכלל אכילה כל מאי דראוי לאכול ולא לשותות וכיון דאסר על עצמו שלא לאכול ושתיה בכלל ודאי אף המאכל והמשהו שלא היה אז בעולם בשעה שאסר ע"ע בשבועה גם כן אסור בו דגברא אסור לאכול ולשתות אם כן מה איכפת לן אם נשתנה המאכל מזרייתו ונעשה משהו הא כל אופני אכילה ושתיה אם אך מאכל ומשהו ראוי הוא. משא"כ בזה דאסרה תורה היה ס"ד אם נשתנה הדבר מזרייתו פקע מיניה האיסור ומשהו הבא ממאכל שממהה לא אסרה התורה כיון דנשתנה ממה שהוא בתחילת זרייתו ולכך נריך קרא לרבות, אבל האוסר עצמו לאכול דשתייה אימתי שנעשה משהו חייב חייב עליה ג"כ האיסור כן נראה פשוט". עכ"ל.

שמיני

סימן נו

שתויי יין בעבודה ובנשיאת כפים וגדר נשיאת כפים כעבודה

"יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד" (י"ט)

המזכך למשרת ואילו לענין פסול בעל מוס
חילקה שהמשרת פסול והמזכך כשר.

ובמו"כ יס להתבונן בחילוקים נוספים
שמאילו ביניהם, דמחל גיסא חזינן

דהוקשה ברכה לעבודה דבעינן מעומד
וכמבואר בסוטה (ל"ח א'), וכן לענין פסול
כהן עובד עבודה זרה (לשיטת הר"ם)
וכמש"כ הרמב"ם (פט"ו מתפילה ה"ג) "וכהן
שעבד כוכבים בין באונס בין בשגגה אע"פ
שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם
שנאמר אך לא יעלו כהני הבמות וגו' וברכה
כעבודה היא שנאמר לשרתו ולבדך בשמו",
ומאידך גיסא לענין פסול טמא מת חזינן
ללא הוקשו ונוהגת נ"כ גם בזמה"ז, ועיין
בהגמ"י (אות ז') דנחלקו הראשונים האם
לגבי פסול לילה הוקשו או לא, ונריך להבין
מהכ"ת לומר שהוקשו אולי דמי לפסול
בע"מ דאינו פסול כאן, וכה"ג הקשה המג"א
(או"ח קכ"ח ס"ק מ"ד) על דברי הב"ח שכתב
דערל שמתו אחיו מחמת מילה פסול לנ"כ
דאיתקש לעבודה, דמהכ"ת לומר כן דאולי
כשר כבע"מ, ועו"ע במג"א (שם ס"ק ס"ד)
שפסק דאונן פסול כמו בעבודה והביאו

(א) כתב הרמב"ם (פט"ו מתפילה ונש"כ ה"ד)
"מי ששתה רביעית יין בבת אחת אינו
נושא את כפיו עד שיקיר יינו מעליו לפי
שהוקשה ברכה לעבודה", עכ"ל.

ומקור הדברים ממסכת תענית (כ"ו ז')
והכי אמרינן התם "שכור אסור
בנשיאת כפים מנהני מיילי אמר ריב"ל משום
בר קפרא למה נסמכה פרשת כהן מזכר
לפרשת נזיר לומר מה נזיר אסור ביין אף כהן
מזכר אסור ביין, מתקיף לה אבא דרבי זירא
ואמרי לה אושעיא בר זבדא אי מה נזיר
אסור בחרצן אף כהן מזכר אסור בחרצן, א"ר
ינחק אמר קרא לשרתו ולבדך בשמו מה
משרת מותר בחרצן אף כהן מזכר מותר
בחרצן אי מה משרת בעל מוס לא אף כהן
מזכר בעל מוס לא הא אתקש לנזיר וכו'",
ע"כ. ויעיין בלח"מ שכתב דהרמב"ם ס"ל
לכתחילה לילפינן מזכר ממשרת לענין חרצן
שזב ילפינן להו חד מחבריה גם לענין איסור
שתויי יין וא"ל ללימוד מנזיר.

אכן יס להתבונן בגדר הדברים מ"ט לענין
פסול שתויי יין השוותה התורה את

המ"ב (ס"ק קנ"ח), וגם שם עולה התמיהה דמי יימר ללא דמי לבע"מ דכשר וכל ענין זה אומר דרשני.

ואשר יראה לומר בזה הוא, דתרי עניני פסולים הם, דאיכא פסולים דהם פסולי הגוף בעצם הכהן, ואיכא פסולים שהם אינם בעצם הכהן אלא דהם הלכות בעמידה ועבודה לפני ד', והשתא זהו יסוד החילוק דדוקא לגבי הדינים בעמידה לפני ד' הוקשה ברכה לעבודה הואיל וגם היא נחשבת כעמידה לפני ד', אבל לגבי אותם פסולים שהם בעצם הכהן לא הוקשה הואיל וסו"ס אינה עבודה, ולפ"י נתיישבו הני חילוקים ונראה לבררם אחד לאחר.

מעומד. נראה דזה דין באורת העמידה לפני ד' ולא בעצם העבודה חדא שכן הלכא מבואר במקור דלית דכתיב לעמוד לפני ד' לשרתו, ועוד דהנה בזבחים (ט"ז ב') ילפינן דזר שעבד חילל בק"ו מיושב ומה יושב שאוכל חילל זר שאינו אוכל לא כ"ש שחילל, ופרכינן מה ליושב שכן פסול לעדות יעו"ש והשתא בשלמא אי נימא דהחיוצ עמידה הוא מחמת היותו לפני ד' שפיר ניחא הפירכא כיון דגם בעדות חיוצ העמידה הוא מחמת אותה הסיבה וכדילפינן בסנהדרין (י"ט א') ובשבועות (ל' א') מקרא דועמדו שני האנשים לפני ד', אמנם אי נימא דהכא העמידה היא הלכה בהקדמת הקרבן מהי השייכות בין זה לבין העמידה בשעת העדות, וז"ב, ויעו"ש בתוס' שהקשו דנימא גזלן יוכיח דפסול לעדות וכשר לעבודה, ולכאורה למשנ"ת אפ"ל דדוקא לענין עמידה השוותה הגמ' עדות לעבודה חדא הלכתא נינהו

משא"כ לענין פסול גזלן אין שייכות בין פסול אחד לחזירו ואין מקום לפרוך מזה לזה ודו"ק, ומעתה לפ"י א"ש מדוע ילפינן לגבי מעומד כ"כ מעבודה וכמשנ"ת.

ומש"כ דהדין עמידה בעדות הוא מחמת היותו לפני ד' כל זה הוא לפי המבואר בסוגיא דזבחים הנ"ל, אך עדיין יש בזה כמה הרהורי דברים דהנה בסנהדרין (י"ט א') מבואר דינאי המלך בא לידון בפני שמעון בן שטח וא"ל שמעון בן שטח עמוד על רגליך, ויאלץ מזה קלקול, יעויין שם, וכתב בחידושי הר"ן "ואני אומר שאפשר שר"ש טעה בהא שלא היה לו לביישו ולומר שיעמוד על רגליו אחר שהוא מלך ומאי דאמרה תורה דבעלי דינין בעמידה משום כבוד ב"ד הוא והם יכולין למחול וכו', וכיון שכן אמאי אמר ר"ש לינאי עמוד על רגליו היה להם למחול על כבודם דאיכא עשה אחרינא שתהא אימתו עליך" עכ"ל, ומבואר להדיא מדבריו דהעמידה היא מחמת כבוד הדיינים וכו"ע מסוגיא זו.

ובאמת בחידושי הריטב"א בשבועות (ל' א') נראה דפליג עליה, שכתב בזה"ל "והקשו בתוס' א"כ למה העמידו לינאי המלך דהא איכא עשה דמורא מלכות וכבודו דעדיף מעשה דכבוד התורה דאילו הרב שמחל על כבודו כבודו מחול ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ותירץ דלגבי מיילי דידן הוא דעדיף עשה דמלכות בכדי שיהא מוראו על העם, אבל לגבי שכניה מחמירין טפי לגבי מלך להכניע לבו לפני השית"ת וכדכתיב לבלתי רוס לבבו, וזהו שא"ל לינאי עמוד על רגליך ויעידו כך שלא לפנינו אתה

כסם שמותרין ליסב בעזרה, דאין זהם דין עמידה לפני ה'.

והנה יעוין אור זרוע (סי' קי"ג) שכתב דאם רואה ומומר שעשו תשובה פסולים לעבודה ה"ה דמיפסלי מלהיות ש"ץ, כיון דתפילות במקום תמידין תקנום, ואילו בעל מוס כשר לעבור לפני התיבה ווי"א דאף לכתחילה ראוי לשולחו משום לב נסבר ונדכה, וכמש"כ המג"א (סי' נ"ג ס"ק ח"י), ולהג"ל הדבר מוסבר היטב דדוקא מומר ורואה שהם פסולים מחמת הקורבה לפני ה' וכדחזינן מהא דמיפסלי לנשיאת כפים שפיר מיפסלי אף מלעבור לפני התיבה דגם בזה איכא התקרבות לפני ה', משא"כ בע"מ שהוא פסול הגוף אינו נפסל אלא לעבודה ולא לנשיאת כפים ולא לעבור לפני התיבה, ויעוין במג"א הנ"ל ובעוד אחרונים שם שדנו לדמות בע"מ לרואה ומומר, ולפמשנ"ת יא מקום גדול לחלק ביניהם ועכ"פ לא גרע מזרכת כהנים דחזינן בה חילוק ביניהם.

ויעוין רמב"ם בסה"מ (ס"ט) שכתב דבע"מ אסור להיכנס מן המזבח ולפנים, ויעוין משל"מ (פ"ט מביאת מקדש) שכתב דלפ"ז כ"ש דזר גמור מזהר בזה, אכן להג"ל אין זה דמיון דבעל מוס שפסולו לעבודה הוא מחמת המוס שבו וכמש"כ רש"י הקריביו נא לפחתך וגו' לכך ס"ל לרמב"ם שפסול גם לגשת אל המזבח וכן ס"ל לרמב"ם לגבי שתוי יין "הואיל ונכנס כיון שהוא מנוול ככה", משא"כ זר שאין בו פסולות וחסרון וכדחזינן דכשר בצמה ואינו כבע"מ דפסול

עומד אלא לפני מי שאמר והיה העולם", עכ"ל, ומבואר להדיא דהעמידה היא מחמת כבוד שמים.

ולכאורה כדבריו מוכח גם מדברי הרמב"ן, דהנה החוס' בסנהדרין (ט' א') ובכתובות (כ"א ב') ובש"ד האריכו מדוע אין עד נעשה דיין ונתנו בזה כמה טעמים, אכן בחידושי הרמב"ן בב"ב (קי"ג ב') כתב וז"ל "ומורי נ"ר הראה לי מה שאמרו בה בירושלמי במסכת סנהדרין על הא דתנן יעמדו שנים ויוסיצו מחבריהן אלא היחיד וליתבי חד וליקום חד וליתבי חד וליקום חד אין עד נעשה דיין וכך פירשו אי משום ישיבה ועמידה הוא כלומר שהדיין צריך ליסב והעד עומד וא"א לעמידה וישיבה כאחד שהדיין צריך ליסב והעד עומד וא"א לעמידה וישיבה כאחד כעין מה שפירש רבינו שמואל ז"ל ליקום חד ויעיד בפני שנים וכו'", עיי"ש, והשתא בשלמא אי חיוב העמידה הוא מחמת כבוד שכינה ניחא, אכן אי נימא דחיובו הוא מחמת כבוד הדיינים כאן הלא אי"ז שייך דודאי אין הדיינים מחוייבים לכבד את עצמם ודו"ק ויש עוד להאריך ואכ"מ. וגדולה מזו מצינו באורים ותומים (סי' י"ז ס"ק כ') כתב דלענין מה שמצינו דמלכי בית דוד יכולין ליסב לפני הדיינים הוא כמו שמצינו דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד דהטעם דלרריך לעמוד הוא כמש"כ וכמאמר שמעון בן שטח כי אתה עומד "לפני ד' ואם הותר להם ישיבה בעזרה אף לפני ב"ד מותרין", עכ"ל, שכן דמלכי בית דוד אין לריכין לעמוד בב"ד

בה, מלינן שפיר למימר גביה דאינו עובר
בלאו בהיכנסו, ועיין באבן האזל עהמ"ק
שעמד בכך.

שתיי יין. נראה ג"כ דפסולו הוא מחמת
העמידה לפני ד' ולא מחמת עטם
העבודה, חדא דכך הוא לשון הפסוק יין
ושכר אל תשת בצואכם אל אהל מועד או
בגשחכם אל המזבח לשרת, ולא הוזכרה זו
העבודה כלל, ועוד דיעויין רמז"ם (פ"א
ה"א מביאת מקדש) דמפורש ביה דעל עטם
הכניסה מן המזבח ולפנים יש אזהרה וגם
מיתה ואף כשלל הקריב ועיי"ש שגם כלל
בחדא מחתא עם איסור זה את האיסור
לשתוי להורות (שם ה"ג), ומוכח דאי"ז פסול
עבודה אלא דכל מי שדעתו מבולבלת אל
יורה ואל ישמש ויכנס לפני ד', וא"כ א"ש הא
דילפינן לפסול זה גם לנ"כ.

עובד ע"ז. נראה ג"כ דפסולו הוא מחמת
העמידה לפני ד', דהמקור דלילה הוא
מהפסוק במלכים ב' (כ"ג ט') "אך לא יעלו
כהני הבמות אל מזבח ד' בירושלם כי אם
אכלו מצות" ומבואר במנחות (ק"ט א'),
ומשמעות הפסוק דזהו מחמת ההקדשה
למזבח ולא מחמת העבודה ולכך ילפינן ליה
נמי לנ"כ, והנה כהוכחה זו יש להביא גם
לענין פסול ערל, דהלל המקור דלילה הוא
מיחזקאל (מ"ד ט') דכתיב "כל בן נכר ערל
לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי" וכן
מהכתוב (שם ז') "בהצואכם בני נכר ערלי לב
וערלי בשר להיות במקדשי לחללו את ביתי"
ומבואר כל זה בצחחים (כ"ב ב'), וגם כאן
משמע דהפסול יסודו מחמת הגישה לפני ה',
וכיון שכן נתיישב דמיונו של הב"ח מהשגת

המג"א עליו, דבדוקא דימהו ליושב ופסלו
לנ"כ ולא דימהו לבדע"מ דכשר לנ"כ, משום
דהיי"ט דבדע"מ וכן טמא לא הוקשו ליפסל
לנ"כ משום דאינהו הוי פסולי הגוף בגופו של
הכהן ולא דינים בעמידה לפני ד' וכיון
דפסול ערל אינו כן וכמשנ"ת שפיר כתב
הב"ח דפסול הוא גם בנ"כ ודו"ק.

והנה יעויין היטב בסוגיא דזבחים (ט"ז א')
דמבואר שם דטמא ובעל מוס
פסולים בבמה ואילו אונן ויושב כשרים בה,
[בדין טמא בבמה יעוי' פיה"מ סוף זבחים
ובמל"מ (פ"א מקרבן פסח) שנסתפק, ותוס'
זבחים (כח ב') שפסלו ובמקור ברוך (ח"א
סי' ב')]. ומסתבר דטעם הדבר הוא משום
דטמא ובע"מ שהם פסולים בעטם הכהן
שייכים גם כאן, משא"כ עומד דכל פסולו
הוא מחמת העמידה לפני ד' אינו שייך
בבמה שהיא אינה נחשבת כלפני ד', ואם
כנים אנו בזה תהיה לנו הוכחה מגמרא זו
דגם אונן פסולו הוא מחמת העמידה לפני
ד' ולא מחמת פסולות גופו וא"כ א"ש פסק
המג"א דהוא פסול לנ"כ, דהא כמשנ"ת
תלויים העניינים חד בחבריה וכל פסול
שהוא מחמת העמידה לפני ד' ילפינן ליה
גם לנשיאת כפים [ועי' ברד"ל (פרקי דר"א
פ' ל"א אות מ"ד) גבי אברהם שכ' בספר
זית רענן שנעשה כ"ג כיון שהיה אונן,
ויעו"ש שדן שאולי היה דינו דין בבמה].

ולפי"ז [וכמעט] אפשר לנו לעשות כלל שכל
הפסולים בבמה כשרים לנשיאת
כפים וכל הכשרים בבמה פסולים לנ"כ,
וא"כ מוסבר היטב הד' בראשונים שיש פסול
לילה בנ"כ, ולא קשה משה"ק דנדמהו לבדל

פרשת נשא דמפורש שם לימוד זה לענין עמידה ושם כבר לא הוזכרה עמידה בפסוק ולכך הוזקקה הגמ' להוסיף את הפסוק לעמוד לשרת.

איברא לאכתי הא גופא טעמא בעי, דהיה לגמ' להביא את הפסוק דפרשת עקב ובו היה סגי דמיניה שמעינן גם להוקשה ברכה לעבודה וגם דבעינן בתריווייהו עמידה. וליישב קושיא זו נראה דהנה בערכין (י"א א') אמרינן "מנין לעיקר שירה [של לוי] על הקרבן מן התורה שנאמר (דברים י"ח) ושרת בשם ד' אלקיו איזהו שירות שבשם הוה אומר זהו שירה ואימא נשיאות כפיים מדכתיב לשרתו ולבדך בשמו מכלל דברכת כהנים לאו שירות הוא [וזוהו הפסוק דפרשת עקב], ובשיטמ"ק על הגליון הגיה דילפינן מדכתיב לשרתו ולבדך בשם ד', [והיינו הפסוק דפרשת שופטים] ואריך בירור הכרחו בזה.

ואפ"ל לפמ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ירושלים הלכות נ"ב) דהאי קרא דפרשת עקב קאי על שירות הלויים וכמ"כ בעת ההוא הבדיל ד' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ד' לעמד לפני ד' לשרתו ולבדך בשמו וכו', ופסוק זה קאי על הבדלת כל שבט לוי מכלל ישראל לפני שהובדלו מהם הכהנים וכמ"כ הרמב"ם (פ"ג ה"א מכלי המקדש) "זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר בעת ההיא הבדיל ד' את שבט הלוי" ואח"כ (בפ"ד ה"א) כתב "הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות שנאמר ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים" ומקו"ד מפסחים (ק"ד א') עיי"ש

מוס, דכיון דלחד מ"ד דבבמה ליכא פסול לילה וכמבואר בזבחים (ק"כ א') דין הוא שיפסל בזשיאת כפיים, דכמשנ"ת כל הכשר בבמה פסול לנ"כ ודו"ק, ויעויין בתוס' בתענית (כ"ו) ובמנחות (ק"ט) דנחלקו על הרמב"ם הנ"ל וס"ל דעובד ע"ז בשוגג כשר לנ"כ דהלל גם לעבודה בבמה כשר הוא ורק במקדש פסול וא"כ כ"ש שכשר הוא לנ"כ, ולפמ"שנ"ת אדרבה היא הנוחגת דווקא משום שכשר בבמה פסול לנ"כ דזוהי הוכחה שאי"ז פסול הגוף אלא הלכה דעמידה לפני ד' וכמשנ"ת ודו"ק, [ברם דין ערל בשר ודין שתוי יין בבמה עדיין לא נתברר אלאי ואכמ"ל ויעויין רמב"ן (בפר' שמיני י"ט) מש"כ דדין שתוי יין בבמה, ושו"ר בס' מקור ברוך ובמשך חכמה ועוד שדנו בזה].

ב ובעלה"ד דמקשינן ברכה לעבודה דבעינן דעמידה הנה בסוטה (ל"ח א') אמרינן הכי "תניא אידך כה תברכו - דעמידה, אתה אומר דעמידה או אינו אלא אפילו בישיבה וכו' ר' נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר לשרתו ולבדך בשמו מה משרת דעמידה אף מבדך דעמידה ומשרת גופיה מנלן דכתיב לעמוד לשרת ע"כ, ובגליון הש"ס תמה "קשה הא באותו קרא עממו דפרשת עקב כתיב לעמוד לפני ד' לשרתו ולבדך בשמו", דהבין הגרעק"א דכוונת גירסת הגמ' היתה לפסוק דפרשת עקב (י' ח') ולכך הקשה, ואולי אפ"ל דכוונת הגמ' היא לפסוק בשלחי פרשת שופטים (דברים כ"א ה') לענין עגלה ערופה דכתיב "כי בס בחר ד' אלקיך לשרתו ולבדך בשם ד' ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע" ויעויין בירושלמי בתענית (פ"ד ה"א) ובספרי

ועמש"כ בזה לקמן בפ' במדבר ולפי"ד י"ל
דהאי "לשרתו" היינו נשיאת המשאות ושאר
עבודות הלזים וכ"כ באבן עזרא עהמ"ק
ודלא כרש"י, וכיון שכן א"ש הכרחו של
השטמ"ק, דבהכרח ראיית הגמ' היא
מהפסוק דפרשת שופטים, דמהפסוק דפרשת
עקב ליכא ראייה דברכה לאו שירות היא
דמצינן למימר דהוה שירות ואעפ"כ כתבה
רחמנא בפני"ע משום דלא מיירי קרא
בשירות דכהנים כלל אלא רק בשירות לזוים
ובזה ודאי דאינה נכללת.

וביון שכן נתיישבה נמי קושיא קמייתא,
לכך לא ילפינן בגמ' בסוטה דנ"כ
בעמידה מקרא דפרשת עקב משום דבעינן
למילף דנ"כ הוקשה לעבודת הכהנים והאי
קרא קאי אעבודת הלזים ולא אעבודת
הכהנים ורק מקרא דפרשת שופטים מצינן
למילף דהוא קאי אכהנים לענין זרוע
לחיים וקידה.

ברם ראה זה מלאתי חידוש גדול בהגמ"י
(פ"ג מתפילה אות ה') ומקורו ברוך

בשו"ת מהר"ם (ירושלים או"ח סי' קל"ד)
שכתב דברכת כהנים באמת הוקשה רק
לשירות הלזים ושירתם מקרא דפרשת עקב
הנ"ל, ומטעם זה פסול לילה לנ"כ כמו
שפסול לשירה בערכין (י"א א') ודלא ככל
דברינו, אכן הוא יחידאה בזה ופשטות
ההיקש הוא לעבודה לפני ד', ולדבריו נשמע
כמה הלכות נכבדות, א. לשירה צעי עמידה
דהלא ילפינן מינה לפסול בישיבה ובאמת כך
כתב גם הרלב"ג בפרשת קרח בקרא דלעמוד
לפני העדה לשרתם. ב. דמומר לע"ז פסול
לשירה כדחזינן מדפסול לנ"כ, וכן מבואר
ברש"י בע"ז (נ"ב ב') וכן הוא גם פשטיה
דקרא דיחזקאל שהוצא לעיל כי אם הלזים
וגו' וע"ש מלבי"ם דפסולים כהני ע"ז לשירת
הלזים כיון דהוא. שירות לפני ד'. ג. דאונן
כשר לנ"כ דהלא כשר הוא לשירה כמבואר
ברמב"ם (פ"ג מכלי המקדש ה"ג) ע"פ
מכילתא דמילואים בתו"כ, ועו"ע חקרי לב
(או"ח סימן נ' דף פ"ה) מש"כ בדברי הגמ"י
ומהר"ם אלו. ונעיין מה שכתבתי בס' ברכת
כהן עמ"ס ערכין דף יא.

סימן נז

אזהרת לאוין דבהמה טמאה, וסימניה

"אך את זה לא תאכלו וגו' את הגמל כי מעלה גרה הוא
ופרסה איננו מפריס וגו' ואת הארנבת וגו' ואת החזיר כי
מפריס פרסה והוא גרה לא יגר טמא הוא לכם, מבשרם לא
תאכלו" (י"א ד' - ח)

טהרה אסורות [אלו שאין להם כלל לא כ"ש],
תו"כ", עכ"ל, וכתב ע"ד הרמב"ן "אצל לפי
דעתי אינה עולה כהוגן לפי סוגיות התלמוד

א) פירש"י "אין לי אלא אלו שאר בהמה
טמאה שאין לה שום סימן טהרה מנין
אמרת ק"ו ומה אלו שיש בהן קצת סימני

ולא סיבה ולכן כשנולד ממין סמיני אמו מוכיחים עליו שהוא מין טהור אע"פ שהוא פרוסותיו קלוטות בכ"ז טהור משא"כ אם הסימנים הם היו הסיבה האוסרת סו"ס לולד היא קיימת.

ונראה דאין זו ראייה מוכרחת, דהנה אמרו בתוספתא (רפ"ה דכלאים) דפרה שנוולדה מחמור אינה כלאים עמו להרבעה ולהנהיגה, הרי שנדמה חשיב ממך מין אמו וחמור שנוולד מפרה הוא פרה בצורת חמור, ולפ"ז י"ל כיון שהוא מין שיס לו סימני טהרה שפיר גם הוא טהור דלמינו ישנה הסיבה המטהרת ומה שאכלו יס מוס שנוולד בלא סימנים אי"ז סיבה לטמאו והרי הוא כמו פרה שנוולדה בלא רגלים שטהורה בלי פרוסות סדוקות, ודו"ק, ונעי' ברמב"ם דמו"נ (ח"ג פמ"ח) שכתב להדיא דהסימנים הם רק סימן ולא סיבה.

ג אמנם ממקום אחר נראה להוכיח כדל השני דזהו סיבה, דהנה בדגים סימני הטהרה הם הסנפיר והקשקשת ואמרו במשנה בנדה (נ"א ז') דכל שיס לו קשקשת יס לו סנפיר ושאלו בגמ' א"כ לכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר ותייראו יגדיל תורה ויאדיר, והדבר ז"כ מאי יגדיל תורה איכא כיון שהוא מיותר לגמרי, וביאר השל"ה בעמוד התורה וכן הוא בספר הכתב והקבלה דכוונת הגמ' היא להזכיר תורה את שני הסימנים האיל והם טעם וסיבת האיסור, והעירוני לדברי הריטב"א (סס) שכתב הטעם שכתב סנפיר בפ"ע שהם גורמים טהרתו וגם מדבריו מבואר דחסרון סנפיר זה סיבת האיסור. והנה יעו"ץ בתוס' שקשו

שם כן לא יהא לוקה על שאר בהמה טמאה שאינה באה אלא מדין קל וחומר שאין מזהירין מן הדין וכך אמרו (בת"כ) באחותו שאסר הכתוב אחותו בת אביו או בת אמו והולך לרבות בכתוב אחותו שהיא בת אביו ובת אמו אע"פ שבאה בק"ו ויש בה שם שתיהן לומר שאין מזהירין מן הדין כדאיתא ביצמות בפרק כי"ד (דף כ"ב) אבל הברייתא הזו או שהיא שניה כדברי האומר עונשין מן הדין במסכת סנהדרין או שאינה מתרצת. והטעם במלקות שאר בהמה טמאה מפני שאמר הכתוב באיסור השפן מפני שאין מפריס פרסה ובחזיר מפני שאינו מעלה גרה אם כן כל שאינו מעלה גרה ומפריס פרסה הוא בשם האיסור הזה ואין לורד לק"ו כלל, עכ"ל, ודבריו חתומים מה אהני בתיורא, ומ"ט בבת אביו ובת אמו לא נימא נמי שכיון שאסר הכתוב בת אביו גם בת אביו ואמו בכלל, ומוכח שאע"פ שהוא בכלל מאתים מנה מ"מ זהו קל וחומר ואין מזהירין ועונשין מן הדין וא"כ גם כאן נימא הכי, וכבר תמה בזה הרא"ם כאן.

ב והנראה לומר בזה, דהנה חקרו האחרונים האם הסימני טומאה האמורים בפסוק הם גופם הסיבה שמחמתה אסרתם תורה או דהם רק סימנים על איזה מינים דיברה התורה וטעם האיסור הוא אחר, ויעויין במהרי"ט (תשן' נ"א) שכתב להוכיח כדל השני מהא דקיי"ל בצבורות (ה' ז') דבהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה [דהיינו שמפרה נולד צורת חמור ופרסותיו קלוטות] טהור כיון שנוולד מטהור וכן להיפך פרה שנוולדה מחמור אסורה, ומוכח דהן רק סימן

ושו"ד ש"כ רבינו המהר"ל בגור אריה ומאחר ואין דבריו מוצגים לי אעתיקם כלשונם "והרמב"ן פירש וכו' ותימה לי איך לא נריך לקל וחומר דאם בשביל הטעם שאמר הכתוב בשפן שאינו מפריס פרסה אם היה הכתוב אומר את השפן לא תאכל כי אינו מפריס פרסה ולא היה אומר סימן טהרה שלו שהוא מעלה גירה היה אפשר לומר דכל מידי דאינו מפריס פרסה לא תאכלו אבל הכתוב אומר כי מעלה גירה הוא ופרסה לא יפריס א"כ מנ"ל שלא לאכול אותו שיש לו ב' סימני טומאה וע"כ נריך אתה לומר דכ"ס הוא דאם אמר הכתוב שאין לאכול כל שיש לו סימן אחד טומאה כ"ס היכי שאין לו סימן טהרה כלל וכל סימנין שלו הם סימני טומאה והדק"ל, לכך נראה דברייתא מתרנא הוא ופפירא מאוד דודאי כי אמרינן אין מזהירין מן הדין היינו היכא שאנו באין ללמוד מגוף הדין שהתורה אסרה בתו אס' אנו באים ללמוד בתו ממנה אמרינן בזה אין מזהירין מן הדין דשמא גזה"כ הוא ואין להזהיר מן הדין אבל כשהתורה נתנה טעם לדבר ואמרה תורה את השפן כי מעלה גירה הוא ופרסה לא יפריס בודאי ובבירור ילפינן שאם אין לה סימן טומאה כלל דיותר עדיף דהא התורה נתנה טעם ופפיר יליף ליה בק"ו ובטעם לא שייך אין מזהירין וכו'", עכ"ל.

והנה דבריו הם ממעש דברינו אך אינו מוצן חדא מנ"ל שלא לזה נתכוון הרמב"ן, שנית איך הוא פירש ברמב"ן, ושלשית מדוע לדידיה ל"ק הקושיא שהקשה על הרמב"ן,

דילמא בחד מיניהו סגי או בסנפיר או בהקשקשת ותיירו דומיא דסימני בהמה דבעינן לתרווייהו גם מעלה גירה וגם מפריס פרסה מדאסר חזיר וגמל, ומוכח א"כ דגם בבהמה הגדר הוא כן דאל"כ מהו הדמיון ביניהם ואין כל ראייה מזל"ז.

ועו"ע בספר פננת פענח (ריש הלכות מאכלות אסורות) שהביא ראייה נאה ללד זה מהא דאמרו בב"ב (ט"ז א') "אמר רבא בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין אמר לפניו רבונו של עולם בראת שור פרסותיו סדוקות בראת חמור פרסותיו קלוטות בראת גן עדן בראת גיהנם בראת לדיקים בראת רשעים מי מעכב על ידך [ר"ל דח"ו ליכא בחירה], ופירש"י "בראת שור וכו' את זה טהרת ואת זה טמאת הכל בא על ידך אתה בראת בו סימני הטומאה", והיינו דהקב"ה ברא בו מתחילת בריאתו את הסיבות שמחמתם הוא טמא ומוכח דזוהי סיבה דאילו זה היה סימן מה לו להזכיר שאלו קלוטות ואלו סדוקות הלא גם אם היה להיפך גם היה טמא ודו"ק.

ד) ולפ"ז מיושבים שפיר דברי הרמב"ן, דכוונת חילוקו הוא דבסימני טומאה שכתבה התורה את סיבת האיסור נכלל בזה כל מקום שהסיבה קיימת אף כשנוסף טעם אחר לאסור כמו באופן שיש את שני הסימנים גם יחד, אמנם באחותו ללא ביארה התורה את סיבת האיסור אלא רק את הגדרת האיסור שאחותו היא זו שהיא בת אביו שפיר יש מקום לומר דבת אביו ובת אמו אינה כלולה בזה ובעינן למילף מק"ו.

גילויו מילתא בעלמא כמ"ש במאזה של"ו גבי
 בתו ולפיכך לוקה מדאורייתא, עכ"ל, הרי
 שהוקשטה לו קושיא זו ותירץ מה שתירץ.
 אמנם עכ"ל אינם מחוורים דזוהי פלוגתא
 לדב"י ורבא בסנהדרין (ע"ד - ע"ו) מנין
 ילפינן לאסור בתו לדב"י באמת יליף לה
 מק"ו מבת בתו אך רבא פליג ויליף מגז"ש
 ולא מק"ו ואף אמנם שבבית שמואל ובביתאור
 הגר"א באהע"ז (סימן ו') רכ"ל שהרמב"ם
 פסק כדב"י מ"מ דחוק להעמיד את הברייתא
 דתו"כ כדב"י ולא כרבא, וביותר פליאה
 דהרמב"ם מליין למש"כ לגבי בתו והמעין
 שם יראה דנקט שם לטעמו של רבא דילפינן
 מגז"ש ולא לטעמו של דב"י וזהו פלא גדול,
 ונמצאתי שעמד בזה הגאון בעל דברי אמת
 הספרדי בקונטרסו בעניין לאוין (דף פ"ב ב'
 ד"ה וראיתו), וכדי לתרץ א"י יא להאריך
 בדברים ואכ"מ ועיין מש"כ בזה בפ' אחרי
 דלשיטת הרמב"ם תרוייהו לריכי דהילפותא
 בעינן לאזהרה אך מ"מ נקרא מפורש בתורה
 ע"י האי ק"ו שעשאו כמפורש, ולפי"ז כאן
 אכתי כ"ע אזהרה מנין ועיין לקמן בפרשיות
 אח"מ קדושים.

ול"ב, ועו"ע בספר זרע אברהם (רס"י י"ג
 וס"י י"ד - כ"ד) מש"כ בחקירה זו.

ה) ובעצם קושייתו של הרמב"ן מ"ש בהמה
 שאין לה כל סימן טהרה מאחותו שהיא
 גם בת אביו וגם בת אמו מלינו עוד תירוצים,
 דיעויין במג"מ (ריש הלכות מאכא"ס) שתירץ
 דכיון דכבר נאסר כל מי שאין לו שני סימני
 טהרה מלאו הבא מכלל עשה דכתיב וכל
 בהמה מפרסת פרסה ומעלת גרה אותה
 תאכלו סגי ללמוד את העונש גם מק"ו, וכן
 כתבו הרמב"ן והריטב"א בחידושיהם
 ליבמות (כ"ב ב') וז"ל וק"ל אוכל מבשר חמור
 שאין לו שום סימן טהרה לא ילקה שלא
 למדנו לאו אלא מן הדין דגמל שיש לו סימן
 אחד כדאיתא בתו"כ וי"ל כיון דכתיב ככולהו
 עשה זאת הבהמה אשר תאכלו גילווי מילתא
 בעלמא הוא ואריך עיון עכ"ל.

ובסהמ"צ (ל"ת קע"ב) תירץ הרמב"ם וז"ל
 "הזהירו מאכול בהמה וחיה
 טמאה ונאסר לנו שאר בהמה וחיה שאין
 להם שום סימן טהרה מק"ו מחזיר וגמל שיש
 להם סימן אחד אבל הקל וחומר הזה הוא

סימן נח

שבירה בתנור ובכלי חרס

"ובל כלי חרש אשר יפל מהם אל תובו וגו' ואותו תשברו וגו'
 תנור ובכירים יתץ" (וי"א ל"ג-ל"ה)

מחובר וכשאין מחובר שבירה שייכא ביה".
 אכן בשם הרס"ג בפירושו עה"ת ראיתי לחלק
 דשבירה שייכא בדבר הבנוי מחלק אחד,
 ונתינה "בנתינה לא שייכא אלא בבנין

יעוין רס"י בשבת (קכ"ה) שפירש דהא דכתיב
 בכלי חרש שבירה ובתנור וכירים
 נתינה היינו משום דמיירי בתנור וכירים
 מחוברים "בנתינה לא שייכא אלא בבנין

[ואפשר דזהו תלוי בפלוגתא דגמ' בשבת שם] ועיין מש"כ בזה המלבי"ם ז"ל בפירושו לכאן ובספרו אילת השחר.

והנה מאינו פועל נוסף בלשון המשנה ואינו בלש"ה והוא "סתירה" ולכאורה עיקרו הוא סתירת דבר המחובר לקרקע, וכן משמע ממש"כ הרמ"א באו"ח (סי' קנ"ב) שאסור לסתור דבר מבית הכנסת, וכתב המג"א (סק"ו) שהיינו לסתור מן המחובר דוקא, ועיין גם בתרגום יונתן עה"פ "ונתתם את מזבחותם" (דברים י"ב ג') שתרגם "ותסתרו ית אגריהו" הרי דסתירה היא מן המחובר כמו נתיצה שכנראה לעיל היא מן המחובר.

והנה בפסוק נאמר "ונתתם את מזבחתם וסבבתם את מזבחתם", וזהו דכתב רחמנא בזה לשון נתיצה, וזהו לשון שצירה, הנה לפירוש הרס"ג הוא פשוט, דהיינו משום דמזבח שהוא בנוי מכמה אבנים נקט לשון נתיצה, ובמלצה שהיא אבן אחד, [כמש"כ רש"י על הפסוק שם] נקט לשון שצירה, ולפירש"י ז"ל דהיינו משום דסתם מזבח הוא מחובר לקרקע ושייכא ביה לשון נתיצה, ואילו סתם מלצה היא דבר המטלטל ושייכא ביה לשון שצירה, ואח"כ נאמר "לח תעשון כן לד' אלוהיכם", וברמז"ס הביא דין זה בג' מקומות, ובכל חד מיניהו נקט לשון אחר, דבהלכות יסודי התורה (פ"ו ה"ז) כתב "הסותר אפילו אבן אחת דרך השחתה וכו'" לוקה שנאמר וכו'". ובהלכות סנהדרין (פי"ט ה"ד) כתב דההורס אבן מן המזבח לוקה, ובריש הלכות בית הבחירה (פ"א הי"ז) כתב ד"הנותן אבן אחת

מן המזבח או מכל ההיכל או מבין האולם ולמזבח דרך השחתה לוקה". והנה ליישב את השינוי מדבריו שבהלכות יסוה"ת לדבריו שבהלכות סנהדרין כפה"נ ז"ל דסתירה והריסה דבר אחד נינהו, אכן מדבריו בהלכות ביהמ"ד קשה דשם כבר אי אפשר לכתרוץ הזה דהא איכא חילוק בין הלשונות וכמשנ"ת.

וכבר עמד על השינוי בספר אבן האזל בהלכות בית הבחירה, בלא להזכיר את הפסוקים דלעיל, וכתב לתרץ דסותר היינו שמוציא את האבן מן הבנין ואילו נותן היינו שצובר אותה לאחר שהוציאה, ובזה ביאר מדוע בהלכות יסוה"ת כתב הרמב"ם דאיכא איסור בכל העזרה, ואילו בהלכות יסוה"ת כתב דליכא איסור אלא דוקא באבנים שבין האולם ולמזבח, והיינו משום דהאיסור לסתור את העזרה קיים גם בשאר חלקי העזרה, משא"כ האיסור של שצירת האבן לאחר שהוציאה נאמר דוקא במקום דאיכא באבן קדושה וזהו בין האולם ולמזבח דוקא, אמנם הדברים ז"ע, דהלל כמשנ"ת נתיצה שייכא דוקא בדבר המחובר ולא בתלוש, וא"כ איך שייך לאוקים למש"כ הרמב"ם "הנותן" שהיינו באבן לאחר שנתלשה.

ומצאתי בצפנת פענח שכתב בדומה לדברי האבה"ז, אך במעט שינוי וז"ל "ור"ל כך אם החיוב משום האבן או משום שעי"ז נפגם המזבח או העזרה וכו', ונפק"מ בין נותן לסותר דזה החיוב משום שמחסר הבנין וזה החיוב משום שפוסל האבן", והיינו דבאמת תרומתו ויהיו מיירי בצובר מן המחובר,

שדיבר על האיסור של קלקול העזרה כלל את כל העזרה בכלל, משא"כ בהלכות ביהב"ח שדיבר על איסור שבירת האבן הזכיר דוקא את המקום שבין האולם ולמזבח דקם מרובה קדושת האבנים, ועיין במנח"ח שהביא את דברי האוה"ח (פרשת ראה) שכתב וז"ל "נראה שלא אמר בדיוק אבן אחת אלא שעושה בנתינתו רוסם בבנין", וע"פ הג"ל יתקיימו דבריו דוקא בעזרה דקם האיסור הוא מלד קלקול העזרה, אבל בין האולם ולמזבח שחיובו מלד חילול האבן אין מקום לחילוקו.

אלא דבכל מקום כתב הרמב"ם סיבת חיוב בפנ"ע, דבהלכות יסוה"ת דיבר הרמב"ם מלד קלקול העזרה שבה, ולכך נקט לשון סתירה שהוא לשון המתייחס לכללות העזרה, משא"כ בהלכות ביהב"ח דיבר מלד האיסור לשבור חפץ קדוש שעובר עליו במעשה זה, ולכך נקט לשון נתינה שהוא לשון המתייחס בפרטות לאבן הזו.

ואכן גם לפי מהלך זה נוכל ליישב את הסתירה לענין מקום האיסור כדרכו של האבן האזל, והיינו דבהלכות יסוה"ת

סימן נט

בשיטת הרמב"ם בלאוין הנכפלים

"אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ" (וי"א מ"ג)

המפורשים בהם, דהיינו בשרץ העוף משום הלאו המיוחד בשרץ העוף וכן בשרץ הארץ ובדג טמא, ובהם אינו לוקה משום לאו זה אע"פ שלא זו כולל כל השרצים ומשום שלגביהן נחשב זאת ככפל הלאוין שאין לוקין פעמיים, אבל לאו זה ניתן למלקות לפי הרמב"ם, רק באופן של שרץ המים שאינו נכלל בשום אזהרת שרץ אחרת ולכן רק בו לוקין משום לאו זה, וכמו שמסיק הרמב"ם בסוף דבריו שזה הכתוב שהוא אל תשקצו אמנם לקחנו ממנו איסור שרץ המים בלבד [שאינו נכלל בשום דג טמא], שלא בא בו לאו מיוחד זולת זה, וכן מנה במנין המצוות הקצר שבראש ספרו ובראש הל' מאכ"א לאו מיוחד שלא לאכול שרץ המים וכ"פ (פ"ב הי"ב) "האוכל בזית משרץ המים לוקה מן התורה

כתב הרמב"ם בסהמ"ז (ל"ת קע"ט) בלאו דאל תשקצו את נפשותיכם בשרץ השורץ שהוא הלאו שהזהירו מאכול אי זה שיהיה בלתי יחוד, בין שרץ העוף, בין שרץ המים, בין שרץ הארץ, והנה מתחילה כתב הרמב"ם שיש שאמרו שלכל מי שאכל כלום משרץ הארץ לוקה שנים, אחת משום וכל השרץ השורץ על הארץ, ואחת משום אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ וכן בשרץ המים.

אבל רבינו האריך שם מאוד ומביא שיטתו המפורסמת שאין לוקין פעמים על דבר שנאסר ב' פעמים, ולכן כשאכל שרץ העוף או הארץ או שרץ המים שנאסר גם מלד דג טמא אינו לוקה אלא משום הלאוין

שנאמר אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ וגו', הרי כלל בלאו זה שרץ העוף והארץ והמים, ואיזהו שרץ המים אלו הבריות הקטנות וחיות הים וכו'. וכן ביאר שיטתו של הרמב"ם בספר שושנת העמקים להפמ"ג סוף כלל י"ז.

והנה הדברים לריכים ביאור וכמו שעמד בזה בשושנת העמקים דממנ"פ כיון שבאמת בלשון הפסוק נכללו גם שרץ העוף והארץ למה לא ילקה האוכל מהם גם משום לאו זה, ואם נימא שלגבם זהו נחשב לאו שבכללות כיון שאינו פורט שום דבר מיוחד וכולל כל מיני שרצים, אם כן גם משום שרץ הארץ באוכל חיות הים לא ילקה, דסו"ס זהו לאו שבכללות, דקי"ל שאין לוקין עליו אפילו חדא וכמו בלאו דאל תאכלו כי אם עלי אש דחדא נמי לא לקי.

ואשר יראה מבואר בשיטת הרמב"ם דבכל כה"ג יש לו שיטה מחודשת, לגבי דברים הנכללים בלאו מסוים שיש עליהם עוד לאו אחר, הנה לגבי האיסור השני הנכלל בזה שנפרט לו לאו במקום אחר חשיב לאו זה ככפל הלאוין שאין לוקין אלא חדא, ורק לגבי מה שנכלל בלאו הכולל שאינו נכלל בשום לאו אחר אזי נחשב כאילו לאו זה בא במיוחד להזהיר על הדבר הנוסף ולוקה עליו.

והדומה לזה היא שיטת הרמב"ם בלאו דלא תאכל כל תועבה, שבאמת נכלל בזה כל הקדשים שנפסלו, כגון פיגול ונותר, אך לאו זה כולל גם פסולי המוקדשין שהוטל בהם מום שעליהם אין לאו אחר חוץ מזה,

וכמו שכתב הרמב"ם (ל"ת ק"מ) "שהזהירנו מלאכול פסולי המוקדשים כשנעשה אנחנו בו מום, או שיהי' אותו הקרבן נפסל בדרך שחיטתו בדרך מדרכי ההפסד וכו', ומי שאכל ממנו לוקה", הרי מפורש שלוקין על לאו זה דלא תאכל כל תועבה, ואע"פ שהרי בלאו זה נכללו גם פיגול ונותר, ואם כן באוכל פיגול ונותר למה לא ילקה שנים אך הוא הדבר אשר דיברנו, דלגבי פיגול ונותר כיון שנפרט בהם לאו מיוחד נחשב לאו הזה ככפל הלאוין [ואולי גם לאו שבכללות], ורק בפסוהמ"ק מחמת מום או מחמת פסולי מחשבה כגון שלא לשמה וכדו', כתב הרמב"ם שהאוכל כזית מקרבן שנפסל במחשבה או שהוטל בו מום לוקה משום ל"ת כל תועבה יעו"ש. [וע"ע פרק י"ח מפסולי המוקדשין ה"ג יעו"ש היטב ותראה שכן מוכח מלשון הרמב"ם].

ולפי יסוד מחודש זה בשיטת רבנו הרמב"ם יתיישבו לנו הרבה מקומות שתמהו הנו"כ בשיטתו. דהנה בזר שאכל עולה, מבואר בגמ' מס' מכות (י"ז א') שיש בזה שני לאוין אחד משום לא תוכל לאכול בשעריך וכו', וכן משום כליל תהיה לא תאכל דכל שבכליל יש בו לאו, ולפ"ז הי' צ"ל שלוקה שנים.

ובאמת ברמב"ם (פי"א מהלכות מעשה הקרבנות) הביא לאוין אלו למלקות דבהלכה א' כתב, דהאוכל עולה בין קודם זריקה בין אח"כ לוקה משום לא תוכל לאכול בשעריך, ובה"ג כתב דהאוכל אימורין לוקה, משום שאימורין כליל למזבח לוקה, וקשה דא"כ למה לא פירש

אך לפי הנ"ל הן הן הדברים, דבלאו דבשר בשדה טריפה אע"פ שנכלל בו כל בשר ק"ק שיאל, אבל מ"מ כשהוא חוץ לעזרה הרי יש בו לאו נוסף של ל"ת לאכול בשעריך, ולכן כשהוא בחוץ לוקין רק משום הלאו ההוא וממילא הו"ל לאו דטריפה ככפל הלאוין, אבל כשיאל בשר ק"ק וחזר, שאז א"א לחייב מטעם ל"ת לאכול בשעריך, אז חייב, ולוקה משום בשר בשדה טריפה.

ולפי מש"כ מיושב מה שהאריך רבינו הגרי"ז לבאר בשיטת הרמב"ם, דבשר בשדה טריפה חשיב שם ב"ע, ולכן לא חשיב כפל הלאוין לזהנ"ל א"ל לבא לזה דבאמת כשלוקה משום ל"ת לאכול בשעריך אינו לוקה משום בשר בשדה טריפה.

ובן ניחא לפ"ז הא דפסק הרמב"ם (פי"ח מהלכות פסוהמ"ק ה"י) דהאוכל כזית מבשר קדשים שנותר לוקה משום הלאו שנאמר בבשר המיוארים על פיגול ונותר לא יאכל כי קודש הוא כל שבקודש פסול וכו', ואם כן היה צ"ל דבכל אוכל פיגול ילקה שמים, אחת משום לאו זה, ועוד משום הלאו המיוחד שבפיגול שנאמר והנפש האוכלת ממנו עוונה תשא, ונלמד מזה גם לאו כמ"ס הרמב"ם (ל"ת קל"ב), שמהעונש נלמדת אזהרה ולא, ולפי הנ"ל יש לומר שלגבי פיגול זהו ככפל הלאוין כיון שיש עליו אזהרה מיוחדת בקרא שמחייב כרת, ולכאורה בפיגול ונותר היה אפ"ל טעם אחר מ"ט לא ילקה שתיים שאע"ג שבפסוק שנאמר בו עונש כרת נכלל בו גם אזהרה וכשיטת הרמב"ם (סוף שורש י"ד), אך מ"מ

דבאוכל עולה אחר זריקה לוקה שמים, וכן הקשה בלח"מ שם.

ולפי הנ"ל נראה ליישב דבאמת הקשה הרמב"ן (שורש ט' ודף ס"ד דפוסים הישנים) על שיטת הרמב"ם, דככפל לאוין אינו לוקה, דא"כ מ"ט אמרו בגמ' מכות דלילקי בזר שאכל עולה חוץ לירושלים מלקות של לא תוכל לאכול בשעריך, לילקי נמי משום כל שהוא בכליל תהי' וכו', הרי זהו כריבוי וכפל הלאוין, ולפי הנ"ל יש לומר דזה"נ זוהי שיטת הרמב"ם שלגבי אכילת עולה שבה יש כבר איסור ולא שגלמוד מקרא דל"ת לאכול וגו' לכן נחשב לבהה הלאו דכליל ככפל הלאוין שאין לוקין עליהם, אבל באימורים שלא נכללו בלאו אחר לכן לוקה עליהם משום האי לאו דכליל תהי', ובכוונת הגמ' במכות ע"כ כוונת הגמ' על ריבוי אזהרות ולא מלקות ממך ואכמ"ל, ומאחתי שחירץ כן בספר אבן האזל, ונמשה"ק שם מדינא דשרץ המים אינו קשה לפי הנ"ל בשם ספר שושנת העמקים].

ובזה תתיישב עוד קושיא שהקשה בלח"מ שם, דהנה באוכל ק"ק חוץ לעזרה ישנו לאו שגלמוד מקרא דל"ת לאכול בשעריך וכמס"כ הרמב"ם שם (פי"א ה"ה) ולוקין עליו והרי בכל בשר ק"ק שיאל חוץ לעזרה ישנו גם הלאו של ובשר בשדה טריפה כמ"ס שם בה"ו, וא"כ מ"ט לא ילקה שמים באוכל בשר ק"ק חוץ לעזרה ולמה הביא הרמב"ם המלקות דבשר בשדה טריפה רק בבשר ק"ק שיאל חוץ לעזרה וחזר לעזרה.

מזד הכלל דלא ענגס אר"כ הזהיר הרי כריך לזה אזהרה ואזהרתו היא מהפסוק דלא יאכל כי קודש הוא, ולכן לוקה רק אחת, אבל זה אינו שהרי המקלל אביו כתב הרמב"ם שיש עליו שתי איסורים, אחת משום מקלל אביו דכיון שנכתב בו עונש מיתה חשיב כאזהרה, ועוד משום מקלל אדם מישראל, ואע"פ שאזהרת מקלל אביו היא משום שנכלל בלא תקלל חרש אבל מ"מ כיון שנתייחד לו עונש במיוחד נחשב כלאו

מיוחד ויש כאן סיבה לחיוב מיתה מלבד הסיבה לחיוב מלקות. [אלא ששם אינו לוקה מזד לאו שניתן לאזהרת מיתה ב"ד] וה"נ יש כאן ב' לאוין אחת הנכללת בזכרת, ואחת הלאו דל"י קודש, אבל להנ"ל כל שדבר זה נאסר באופן מיוחד שוב הלאו השני שכוללו נחשב לגביו ככפל הלאוין, ואינו לוקה אלא אחת ודו"ק היטב בכל מה שנתבאר בכ"ז ועיין היטב באבן האזל פ' י"א ממעשה הקרבנות ה"ג.

תזריע

סימן ס

דין כהן וקרוב לראיית נגעים

"אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת וגו' והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים" (וי"ג ב')

אמור טמא והוא אומר טמא, אמור טהור והוא אומר טהור.

והנה קיי"ל (נגעים פ"ב מ"ה) **"כל הנגעים** אדם רואה חוץ מנגעי עצמו רבי מאיר אומר אף לא נגעי קרוביו". ויש להסתפק על מי נאמרו דינים אלו האם על הפוסק, או על הכהן המטמא, ומאינו בזה פלוגתא בראשונים, דבפירוש הרא"ש כתב וז"ל **"בתוספתא קתני נאמן הכהן לומר נגע זה פשה נגע זה לא פשה, בהרת קדמה לשער או שער לבהרת, פירוש שיאמר הוא לכהן עם הארץ נגע זה טהור ויטהרנו הכהן עם**

ז"ל התו"כ **"מנין לרבות בעלי מומין ת"ל מבניו, או יכול שאני מרבה חללים ת"ל הכהנים, ילאו חללים, ומנין לרבות כל ישראל ת"ל או אל אחד, אם סופינו לרבות ישראל מה ת"ל או אל אחד מבניו הכהנים, ללמד שאין טומאה וטהרה אלא מפי כהן, הו"ל כיצד [יתקיימו שניהם] חכם שבישראל רואה את הנגעים [ופוסק אם הוא טמא או טהור] ואומר לכהן אע"פ שהוא שוטה אמור טמא או טהור והוא אומר ומטמא ומטהר" ע"כ. וכן הוא במשנה בנגעים (פ"ג מ"א) **"הכל כשרים לראות את הנגעים אלא שהטומאה והטהרה ביד כהן אומרים לו****

ובחזו"א הג"ל ללכאורה לשטת הרמב"ם דכל הפסול קורבה הוא רק בחכם הפוסק א"כ הלל היה בידם להביא חכם מישראל שיפסוק ושוב יוכל אהרן לטמא אותה, ומכאן זה כתב החזו"א לחדש דאף אמנם דהרמב"ם פליג אר"א ש בהא דס"ל דגם בכהן הפוסק איכא פסול קורבה, מ"מ בהא מיהא מודה ליה דגם בכהן המטמא איכא לפסול זה, ולכך שפיר מקשה בגמ' דאין ביד אהרן לטמא אותה.

אכן לכאורה יש מקום לדון בזה, דהיה נראה מסבירא לומר דאיכא חילוק בין האוי פסולא דאין אדם רואה נגעי עצמו, לבין האוי פסולא דאין אדם רואה נגעי קרוביו, דהראשון שנלמד מהפסוק והוצא אל הכהן דמשמע לזרז לבא לפני כהן אחר שפיר אפ"ל שהוא דין בטומאה שדוקא כהן אחר מטמא, משא"כ האוי פסולא דכהן קרוב שמקורו הוא מהיקש ריבים לנגעים, וכמבואר בסנהדרין (ל"ד ב') ושם נראה דזהו דין בפסק דלכך מקשינן שכונו שקרובים פסולים לדון כך פסולים הם לפסוק בנגעים, וכיון שכן אין מקום לחירונו דכיון דהתם איירינן בפסול קרוב דזהו פסול רק בפסק, ה"נ הוה רק פסול לפסוק, וא"כ כל שהיה אחר פוסק, היה ביד אהרן לטמאה, ואדרבה תתחזק הקושיא ותקשה גם על שיטת הר"א ש, דהא לפי"ז ודאי דאיכא פסול דע"ד גם לגבי הפסק, דהלל לא גרע מקרוב, ובע"כ ל"ל דמש"כ הר"א ש שהוא עצמו יכול לפסוק היינו דוקא לרבנן דר"מ ללא מקשי ריבים לנגעים, אבל לר"מ ודאי דאיכא בין לפסול דע"ד ובין לפסול דקרוב בפסק

הארץ, אבל הוא לא יטהר עצמו, הרי דאיהו מוקים לה לתוספתא בכה"ג שהוא עצמו פסק וכהן עם הארץ טימא ועל זה מבואר בתוספתא דטמא, ומבואר דחוץ מעצמו קאי על הכהן המטמא.

אמנם מדברי הרמב"ם (רי"ף פ"ט מהלכות טומאת צרעת) לא משמע כן, שכתב וז"ל "הכל כסירין לראות את הנגעים וכל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו. אע"פ שהכל כסירין לראות נגעים הטומאה והטהרה תלויה בכהן כיצד כהן שאינו יודע לראות החכם רואהו ואומר לו אמור טמא והכהן אומר טמא וכו'", עכ"ל. ומשמע להדיא דהאי דינא דאין אדם רואה נגעי עצמו נאמר על החכם הפוסק ולא על הכהן המטמא, וכבר עמד בדקדוק זה בחזו"א (נגעים ד' ט' י'). ובאשר לדברי התוספתא שהביא הר"א ש הגה המעיין בהמשך דברי הרמב"ם (הלכה ד') יראה שמפרש בה פירוש אחר, דאין הגידון לא לגבי פסק ולא לגבי החלת הטומאה והטהרה אלא לגבי נאמנות גרידא לומר לכהן אם השער קדם לבהרת או לא, וכן אם פשה הנגע או לא, דע"ז נאמר בתוספתא שאף שזה לגבי נגעי עצמו בכ"ז הוא נאמן, וא"כ אי"ז ענין לגידון דידן כלל.

והנה ביצחיים (ק"ב א') "מרים מי הסגירה, א"ת משה הסגירה משה זר הוא ואין זר רואה את הנגעים, וא"ת אהרן הסגירה, אהרן קרוב הוא ואין קרוב רואה את הנגעים, אלא כבוד גדול חלק לה הקב"ה למרים באותה שעה אמר אני כהן ואני מסגירה וכו'". ועמדו במנח"ח (מזה קע"ח)

ואף אם תמצי לומר את עצם התירוץ שלא רצו להביא אדם זר ואף לאין לזה הכרח מפנחס וכמשנ"ת, גם בזה לא נעלה ארוכה לאכתי תתעורר הקושיא ממקום אחר, דהנה ראיתי להגה"ק מאוסטרובצה ז"ל בספרו שעמד מדוע נקטה הברייתא דמשה היה פסול משום דזר הוא, דבר שאינו מוכרע לכו"ע וכמבואר שם בזבחים, הא איהו פסול ג"כ מאותו טעם שאהרן היה פסול דתרוויהו קרובים הם, וכתב לתרץ באופן חריף ע"פ מש"כ המהר"ל בגור אריה (פרשת ויגש) ויהו"ד בהקדמת השב שבעתתא (אות ט), שהקשה איך נאסרו ישראל בשעת מתן תורה בעריותיהן הא נעשו אז כולם לגרים וגר שנתגייר כקטן שנוול דמי ואין ציניהם קורבה, ותירץ "ללא אמרינן גר שנתגייר כקטן שנוול דמי אלא בגר שנתגייר מדעתו וחפצו אז הוא כקטן שנוול אבל בשעת מתן תורה שהוכרחו לקבלה שכפה עליהם הר כגיגית בזה לא היו כקטן שנוול", והשתא זהו שייד דוקא כלפי כל ישראל שקיבלו את התורה רק בזכיה אך משה שקיבל בראון שהרי לא הי' תחת ההר שפיר נחשב כקטן שנוול, ולכך אין לפוסלו משום קרוב, עכ"ד. וכן מצאתי גם בכלי חמדה (פר' ויגש) ובקונטרס המילואים דגבי משה רבנו ל"ש סברת מהר"ל כיון שלא היה תחת ההר, וכיון שכן תהדר קושיא קמיתא, מדוע לא פסק משה עליה שהיא טמאה דזה היה יכול לעשות ואף דזר הוא ואהרן היה מטמא אותה וע"ז כבר לא יהני התירו הלז. ובעצם הדבר יעווין שם בהקדמת הש"ס שנקט כיסוד זה שלא היה ענין כקטן שנוול שייד גם על משה רבינו יעו"ש, ול"ב.]

והפסול דקרוב הוא רק בפסק וכמשנ"ת, וא"כ כיון דהתם הא איירינן בפסול קרוב [לר"מ] מדוע לא עבדו כהיכי תימצי הנ"ל.

ולכן היה נראה ליישב באופן אחר דהנה באמת בלח"ה קשה בהאי סוגיא דזבחים דהתם לעיל (ק"א א') איכא מ"ד פנחס כהן היה כבר משמונת ימי המילואים, וא"כ למ"ד בסנהדרין (כ"ה א') דשלישי בראשון כשר לדון מדוע לא טימא אותה פנחס ווכפי מש"כ התוס' בסנהדרין שם בד"ה רב דלהאי מ"ד, כשר היה משה להעיד לפנחס] ובע"כ ל"ל דמפני כבודה לא ראו שיראנה אדם אחר מלבד משה ואהרן שכבר ראוהו, וא"כ שוב ל"ק נמי הקושיא הנ"ל דלכך לא הביאו גם חכם מישראל.

אלא דקו"מ דהנצי"ב ז"ל בעמק הנצי"ב על הספרי (סו"פ בהעלותך) כבר נתעורר בקושיא זו מ"ט לא טימא אותה פנחס, וכתב דע"כ ל"ל דהאי תנא דספרי ס"ל דפנחס לא נתכהן עד שהרגו לזמרי דפלוגתא דתנאי הוא, א"נ ס"ל דשלישי בראשון פסול לדון ולנגעים. וכדבריו משמע גם בפירוש רש"י עה"ת שכתב עה"פ בבמדבר (י"ב י"ב) "אל נא תהי כמת אשר בלאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו - אל נא תהי כמת לראותה אני א"ל לראותה שאני קרוב ואין קרוב רואה את הנגעים וכהן אחר אין בעולם וזהו אשר בלאתו מרחם אמו", ומשמע א"כ דבכל העולם לא היה כהן כשר, ולא כדברינו שהיה את פנחס אלא שלא ראו להביאו, והשתא לפי"ז שוב נפל ההכרח לתרווינו.

כשהוא סומך על דברי החכם שאומר לו אמור טמא לא בעי ידיעה כלל וסגי גס בשוטה יעווי"ש, והשתא לפ"ז נתיישרה היטב הקושיא מזבחים דכיון דאהרן חכם היה והיתה לו דעה עצמית אין שייך לומר שיטמא ע"פ משה או ע"פ חכם מישראל ודו"ק.

עוד יש ליישב משה"ק למאי הוצרכו לטעם דמשה זר הוא, דהנה ביארנו בדעת הרמב"ם דכהן שכבר ראה הנגע וקבע בדעתו מה דינו של הנגע שזב אינו יכול לסמוך על מה שיאמר לו החכם לטמא או לטהר, וא"כ אהרן כיון שכבר ראה את הנגע, וכפי שמפורש בקרא, לא יתכן שיאמר לו משה לטמא או לטהר דהא כבר קבע בדעתו את דין הנגע אלא דעדיין אפשר שהיות ומשה עדיין לא ראה את הנגע ישאל לחכם שיאמר לו דין הנגע ועפי"ז יקבע את הדין בלא שיראה הנגע, ולכן כריך לטעם שהוא זר ולא סגי בטעמא דקרוב משום שמלך זה יכול הי' לפסוק עפ"י אחרים כיון שעדיין לא ראה.

ולכך נראה לומר באופן אחר, דהנה עוררני ידידי הרה"ג ר' בצלאל טולידאנו שליט"א לחידוש גדול העולה מדקדוק לשון הרמב"ם בהלכות טומאת נרעת הנ"ל שכתב בהמשך דבריו וז"ל "ואפילו היה הכהן קטן או שוטה החכם אומר לו והוא מחליט או פוטר או סוגר, בד"א כשהיה הכהן סומך על דברי החכם אבל אם היה הכהן רואה וסומך על עצמו, אסור לו לראות נגע מכל הנגעים עד שירנו רבו ויהיה בקי בכל הנגעים", ויש לדקדק מדוע הוצרך להאריך ולומר "בד"א כשהיה הכהן סומך על דברי החכם" הא בקרה הול"ל דאפילו כהן שוטה מטמא ע"י אחרים ולא ע"י עצמו, ומזה משמע שצא לחדש לן שכהן חכם שבקי בנגעים ויש לו דעה עצמית אין שייך לומר ביה שהוא מטמא ע"פ אחרים דע"כ דעושה הוא א"ז ע"פ עצמו, וכעין זה כתב בקרית ספר (פ"א מהלכות טומאת נרעת) שמלשון הרב משמע דכהן כריך שיהיה בקי בכל הנגעים, ואפילו יש עמו בקי שמלמדו על הלכות נגע זה, לא סגי והיינו דוקא כשהכהן רואה לסמוך על עצמו ואינו סומך על דברי החכם, אבל

סימן סא

בעניני הסגר והחלט נגעים, ואין מחליטין את המוסגר

"והסגיר הכהן את הנגע שבעת ימים" (ויג ד')

ועיין גם בספר ערכי עלי, שהרגיש שסדר המשניות הוא ימים [נידה] שבעות [נגעים] חדשים [עיצור] ומבואר שזב בדוקא נקט ימים בנידה ושבעות בנגעים ודבר זה אומר דרשני.

גרסין במס' ערכין (ח' ב') אין בנגעים פחות משבוע ולא יותר על ג' שבועות, ויעיין במפרשים שעמדו מ"ט נקט התנא הכא את מנין השבועות ולא נקט את מנין הימים כמו בנדה (סס ע"א),

ונראה לומר פשוט, לפי המבואר בנגעים (פ"א מ"ד) דלג' השבועות אין לריך עשרים ואחד יום וסגי בי"ט משום שהיום האחרון בשבוע עולה לכאן ולכאן, ויעוי"ס במשנה אחרונה (מ"ג) שפירש דה"ט דבכל הש"ס נקרא שבוע "שבת", עיין שביעית (פ"ה) כתובות (ס"ג א') נדרים (ס' א') גיטין (י"ז ב') ועוד, ואילו כאן נקרא שבוע, משום דבכל מקום אין שבוע ימים בלא שבת, משא"כ כאן דמשכח"ל שבועיים ושבת אחת וג' שבועות וב' שבתות], נמצא דבעינן ג' שבועות, אך בכמות ימים סגי בפחות משא"כ בנידה וא"כ נתיישבה הקושיא בפשיטות.

ויעויין בריש פרשת תזריע עה"פ 'וטמאה שבועיים כנידתה' שתרגמו אונקלוס ויונתן בן עוזיאל "ארבעשר יומין" ולהנ"ל כוונתם פשוטה דבאו לומר דלא תימא כשבועיים דנגעים דסגי בי"ג יום קמ"ל דכאן בעינן ארבע עשר יום ממש ודו"ק.

והנה כתב שם התפא"י (פ"ב מ"א) וז"ל "כאן הוא משנה חמורה שכל רבותינו ר"מ ורש"י ותוס' ורע"ב לא ביארו לנו כל האורך, האידך יפורש זאת הבבא אין בנגעים פחות משבוע אחד והרי יש נגעים שמחליטין אותן מיד בתחילה [נגעים פ"א מ"ג] ותו דבש"ס אמרינן אהך בבא דקאי אנגעי אדם והך ליסנא נקטו נמי ר"מ ור"ב, ותמוה הרי גם בנגעי בגדים ובתים משכח"ל טומאה וטהרה אחר שבוע אחד ואין בנגעיהן בפחות, לזה מה שדחקו לרבינו גרסום שם לפרש שהמשנה מדברת

ב"שחין ומכוה להסגרם שבוע אחד", והיינו משום דשונים הם בהסגרם מנגעי בשר ובגדים דאילו בשני אלו אפילו עמד הנגע בעינו אחר ההסגר הראשון לריך להסגירו שנית ואילו בשחין ומכוה בכה"ג נפטרו וכמבואר במשנה בנגעים (פ"ג מ"ד) ובסוגיא דחולין (ח' א') וז"פ.

ובשטמ"ק (שם אות ד') וז"ל ור"י פירש דבשבוע אחת נחלטים דימי

הסגור אינו טמא דכתיב לא יסגירנו כי טמא הוא הא דימי הסגירו טהור הוא, והוא פירוש חדש ללא כרש"י תוס' ור"ג דאילו לדבריהם איירינן הכא לעניין 'טהרת' מזרע דאינו נטהר בפחות משבוע ואילו לדברי ר"י איירינן הכא לעניין 'טומאת' מזרע דאינו נחלט עד לאחר שבעת ימי ההסגר, והכרחו לזה הוא שהוקשה לו דמפירש"י משמע דשייד אופן דבעינן הסגר ז' ימים בלבד והיינו באופן שבסוף השבוע כהה ולא פשה וזה היה דוחק לו דמ"מ בסתמא הוא בב' שבועות ולכך פי' דאיירינן לענין החלטה דנחלט בסוף השבוע הראשון והכונה משום שתוך ימי הסגר אין מחליטין [ואולי אפשר להוסיף דאזיל בשיטת רש"י עה"ת (י"ג ד' ע"ש שפ"ח) דאם עמד בעינו ממש כמות שהיה נחלט כבר בסוף השבוע הראשון ובזה העמיד את המשנה, ומיהו שיטת הרא"ש והר"ש (פ"א דנגעים) אינה כן].

והנה ע"ס דינו שאינו נחלט בתוך ימי ההסגר מקורו הוא מהספרא (פ"ט י"ג) והתם ילפי' לה מקרא ד"לא יבקר

לשער הכהוב טמא הוא" ונפסק גם ברמב"ם [הובא במראה כהן לבעל התפא"י ז"ל (אות י"א)].

אמנם מצינו פלוגתא בראשונים בגדרו, דלר"מ (ריפ"ג דנגעים) משמע שפירש שזה 'איסור' להחליטו, וכ"מ מלשונו ביד החזקה, אמנם הרמב"ן (שורש ח', נ"ח ע"ב) פשיטא ליה דהא דאין מסגירין את המוחלט שזוהי שלילה ולא לאו הואיל וטעמו כתוב בזידו כי טמא הוא.

ויל"ע דהנה ילפינן מהאי קרא תרי הלכות, האחת [שהיא גם פשטיה דקרא] דלא יסגירנו על נגע זה כיון דנגע זה הוא כבר מוחלט, והשנית דאם הוחלט על נגע אחר

אין מסגירין אותו על נגע זה, וכיון שכן ז"ע דבשלמא על ההלכה הראשונה שפיר דקו דברי הרמב"ן דנתנה התורה טעמו בזידו אך על ההלכה השניה הלא אין שייך הטעם הלז וא"כ נחשיבהו כלאו, ובאמת מצאתי שהרס"ג (ל"ת רל"ב) מנה את הלאו דלא יסגירו חלוט ופי' בגרי"פ זכונתו דלא יסגיר מוחלט מנגע אחר ותמה עליו דהא זוהי שלילה ולא לאו, וא"י למה זוהי שלילה, ודברי הרמב"ן הם דוקא על פשטיה דקרא דהיינו על מוחלט מחמת אותו הנגע ובאמת פשטיה דקרא הוא מיותר לכאורה דמהכ"ת דיסגירנו כיון שיש לו סימן טומאה, ובאמת לכן פירש קר"א בתו"כ שזה המקור של הספרא ללומדו על מוחלט מחמת נגע אחר.

סימן סב

באיסור קציצת נגעים

"כל ימי אשר בו הנגע יטמא" (וי"ג מ"ו)

א. אזהרה דקציצת הנגע וסימניו

בפרשת כי תא (כ"ד ח') כתיב, השמר בנגע הכרעת לשמור מאוד ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים וגו' תשמרו לעשות, ולמדו משם חז"ל אזהרה ולא לקוצץ בהרתו עי' רס"י ורמב"ן שם.

והחלט או לאחר הפיטור הרי זה עובר בל"ת וכו', אבל אינו לוקה עד שיועילו מעשיו וכו', כיצד היתה זו בהרת ובה שלש עשרות לבנות ותלש אחת וכו', אינו לוקה שהרי הוא טמא כשהיה" ע"כ.

הרמב"ם (פ"י מהלכות טומאת זרעת) כתב "התולש סימני טומאה, בין כולן בין מקצתן וכו', או הקוצץ הנגע כולו מצדו וכו' בין קודם שיבא לכהן בין בתוך הסגר

ובמל"מ שם נסתפק בתולש את הנגע אחר הפיטור אי לוקה דהא לא אהנו מעשיו, ואף דעובר הוא בלאו כמפורש ברמב"ם, מ"מ אפשר דלא לקי, ושם כתב

ברם דבר זה ל"ע, דהנה מדברי הראשונים מוכח דעיקר הלוא והאיסור הוא גרימת טהרה שלא ע"פ כהן וא"כ לאחר הפיטור שכבר טהור הוא אמאי עובר בלאו, דיעוי' ברמב"ן שם בפ' כי תאז שכתב דאיכללא בלאו זה גם אזהרה לגמנע מלהראות את נגעו לכהן, והיינו משום דגורם לטהרה שלא ע"פ כהן, וכן כתב להדיא בחי' הרשב"א בשבת (קל"ג א') דעיקר האיסור אינו בגוף הקאיזה כי אם בטהרתו שלא ע"פ כהן, וביאר עפי"ז להא דאמרנו התם גבי מילה בבהרת דבקוץ שלא במתכוון לטהר חשיב לאינו מתכוון דבפשוטו אינו מוזן שהלא מכוון הוא להדיא לקאיזה ודמי למלאכה שאכל"ג ולא לדבר שאינו מתכוון, וביאר הרשב"א ע"פ הנ"ל דלא אמר רחמנא לא תקוץ, אלא השמר שלא יטהרנו שלא ע"פ כהן ולכן בקוץ לשם מילה חשיב אינו מתכוין.

ומעתה ל"ע מ"ט אסור לקוץ בהרתו אחר הפיטור, ומ"ט לוקה ע"ז והא כבר נטהר, ונ"ל דאף לאחר הפיטור חשיבא קאיזה הנגע כטהרה שלא ע"פ כהן כיון דאי לאו דקאנו היה אפשר שיטמא שוב בפשיון או בשער לבן ומחיה וע"י קאיזתו נמנע דבר זה ולכך לוקה ע"ז, ודבשו"ת עונג יו"ט (יו"ד הל' מילה) כתב לחלק דבלאו ובאזהרה מזהר הוא גם בגוף הקאיזה ורק בהעשה אינו עובר אלא במכוין לטהר.

דאפשר לחלק בין זה ובין התולש אחת מג' שערות דהתם היה טמא ונשאר טמא ונמלא שלא חלש סימני טומאה, וכונתו בחילוקו דבקאיזה הנגע עצמו בכל גווני מזהר הוא ולוקה, ורק בחלישת סימני הטומאה הוא דחילק הרמב"ם שכל שלא הועיל לטהר לא חלש סימני טומאה כל עיקר ולכך אינו לוקה.

ואמנם המנח"ח במסקנת דבריו פליג וס"ל דתולש אחר הפיטור אינו לוקה, אכן הגר"י פרלא בספרו, וכן בסיפרי דבי רב, בהאי קרא דהשמר וגו' הביאו, להדיא אמרו בתוספתא (רפ"ג דנגעים) ד"התולש סימני טומאה מתוך נגעו בין כולו בין מקצתו בין עד שלא בא ליד כהן בין משבא ליד כהן ובין לאחר הפיטור הרי זה לוקה את הארבעים". והשתא התם ודאי איירי בקוץ הנגע עצמו ולא סימני טומאה, דהא קתני הקוץ אחר הפיטור, ואילו היו בו סימני טומאה היאך פטרוהו, ומוכח להדיא כדברי המשל"מ, ודלא כמנח"ח, וכבר עמד בזה בחסדי דוד שם.

נמצאנו א"כ למדים דהחילוק האמור במל"מ שריר וקיים, דשאני קאיזה סימני הטומאה כגון שערות ומחית בשר מקאיזה הנגע עצמו, דסימנים שאינם גוף הנגע אלא רק סימניו אינו לוקה על מיעוטם אלא"כ מיעוטם באופן ששוב אינם מטמאין, משא"כ בקוץ הנגע עצמו חייב הוא בכל גווני כל ששם נגע עליו ואפילו לאחר הפיטור הואיל ועלם קאיזה הנגע הוא שם האיסור.

ב. קציצת הנגע וסימניו אי מטהרת את האדם

בנגעים (פ"ז מ"ד) תנו "התולש סימני טומאה והכזה את המחיה עובר בל"ת ולטהרה עד שלא בא אלל הכהן טהור ולאחר ההחלט טמא וכו' מאימתי היא טהרתו רבי אליעזר אומר לכשיוולד לו נגע אחר ויטהר ממנו וחכ"א עד שתפרח בכולו או עד שתתמעט בהרתו מכגריס". וסם בסמוך (מ"ה) שנינו "מי שהיתה בו בהרת ונקלצה טהורה קלצה מתכוין ר"א אומר לכשיוולד לו נגע אחר ויטהר ממנו וחכ"א עד שתפרח בכולו".

והנה במשנה האחרונה ודאי דבקנסא קמייירי לזכן חילקו בין נקלצה מעצמה לטהור, לקלצה במתכוין שנסאר בטומאתו, ומשנה זו הובאה גם בצבורות (ל"ד ז') ומבואר שם להדיא דבקנסא קמייירי, אכן הר"ש חידש שגם במשנה הראשונה בקוץ את סימני הטומאה הטעם הוא משום קנס, ופלוגתיה דר"א ורבנן הו"א עד אימת קנסוהו שישאר בטומאתו.

וצ"ע בתרתי, חדא דל"כ מ"ט בגמ' בצבורות לא הביאו להך מתניתין קמיייתא ומיייתי למתני' בתרייתא הא אף מתני' קמיייתא בקנסא קא מייירי, [ועי' משנה אחרונה שנתקשה בזה] ועוד דבמשנה קמיייתא לא חילקו בין אם נקלצה מאיליה לקלצה במתכוין כמו במשנה בתרייתא, ולהר"ש דמתורת קנס אחינו היה לה למשנה לחלק בכך.

ולולא דברי הר"ש היה אפשר לחלק ברווחא בין שני המשניות, דכיון

דמתניתין קמיייתא איירי בשתלש רק את סימני הטומאה שנגע כגון השער לזן או המחיה בזה אינו נטהר מדינא ע"י הקלצה כיון דהנגע במקומו עומד ולאו מתורת קנס הוא דנשאר בטומאתו, משא"כ במתניתין בתרייתא דקאץ את הנגע גופו התם מדינא יא לו לטהר דסו"ס אין נגע בבשרו ורק מתורת קנס הוא דנטמא ומשום כך חילקה המשנה בין קאץ בידים לנקאץ מאליו, מה שלא חילקה במשנה הראשונה שאינה מדברת בקנס, וא"ש הא דמיייתין בצבורות לענין קנסות למתני' בתרייתא ולא למתני' קמיייתא.

וסמך לדברינו מהא דאמרו דתו"כ (מאורע פ"ב) אקרא ד"טמא אותו הכהן - אותו הוא מטמא ואינו מטמא את התולש סימני טומאה מתוך נגעו עד שלא בא אלל הכהן", ועיי"ש דמיייתין עלה התם למתני' קמיייתא דנגעים ומוכח דמדינא אינו נטהר אלא בקאץ את סימניו קודם שבא אל הכהן אכן כל שהיו עליו הסימנים בשעה שבא אל הכהן ורק אח"כ קלצם ליכא קרא לטהרו ונשאר בטומאתו, [ובראב"ד וקרבן אהרן כתבו דהיא אסמכתא].

ובאמת כן משמע גם מלשון רבינו הרמב"ם שמחלק בעצם הדין בין תולש סימני הטומאה ובין קוץ הנגע עצמו, שכתב וז"ל "התולש סימני טומאה עד שלא בא אלל כהן או לאחר ימי הסגר הרי זה טהור ואם תלשן אחר שהחלט כהן הרי זה מוחלט כשהיה

הראשון בכולו, והקשה על זה הרא"ש דהא קיי"ל (רפ"ח דנגעים) דנגע הפורה מן הטהור טמא, ונגע זה שנתלשן סימניו ממנו, כיון שהוא טהור מן התורה לא יהני מאי דפרח אח"כ כולו, דאדרבה הו"ל פורח מן הטהור שהוא טמא, ועיי"ש מה שחירץ.

אמנם למשנ"ת בשי' הרמב"ם הוא מיושב שפיר, דבקוץ את סימני הטומאה נשאר הוא בטומאתו מדינא ועל כן כשפרחה הכרעת בכולו לא הוי כפורה מן הטהור כי אם כפורה מן הטמא דטמא.

אלא שהדוחק בפירושנו הוא, דהלך ר"א וחכמים נחלקו בד' המשניות אותה מחלוקת ולדברינו במתני' קמייתא נחלקו בטומאה מעיקר הדין דעד אימת הויא, ובמתני' בתרייתא נחלקו בקנסא דרבנן עד אימת הוי, וזה אינו במשמע דתרי מחלוקות נפרדות הן, וכפה"נ מה"ט מיאנו הר"ש והרא"ש בפירוש זה.

ואין לו טהרה עד שתפרח בכולו או עד שתמעט זהרתו מכגריס" ע"כ. ומפשטות לשונו משמע דזהו מדינא ולא מקנסא, שהרי כתב דהרי זה מוחלט כשהיה, וכן דלא חילק בין נתלשן מאליהן ובין תלשן בכוונה, ואילו אח"כ גבי נקלטה הזהרת גופה כתב דשלא בכוונה טהור, וכמו"כ נמי נקט התם בלשונו דאין לו טהרה עולמית, ולא כתב דהרי זה טמא כשהיה והוא משום דזהו מקנסא ולא מדינא, ומלאתי שם"כ בספר אבן ישראל וע"ע מש"כ החזו"א ע"ד הרמב"ם.

ובדברינו בשי' הרמב"ם תתייבש נמי קושיא אלימתא שהקשה הרא"ש על הרמב"ם, דהנה בדברי חכמים דמשתפרח בכולו, פירש הר"ש דקאי על הנגע השני שנוכל לו אחר שתלשן את סימני הנגע הראשון דמשתפרח בו הטומאה יטהר, אכן הרמב"ם בהלכותיו ובפיה"מ פירש להכוונה היא עד שיפרח הנגע

ג. אהנו מעשיו

לוקה, היינו בשתלשן קודם שבא לכהן או בשעת הסגר אכן אחר החלטתו ע"פ שאסור לו לקוץ [כיון דע"י קאיאתו מונע הוא את אפשרות הטהרה וכנ"ל, מ"מ לא אהנו מעשיו לטהרו משא"כ בקוץ את הנגע עצמו דבדלוי אהנו מעשיו לוקה בכל גווני אף אחר הפטור.

והנה לפי"ז הדרנא לספיקא דמשל"מ המובא לעיל בראש דברינו, דלדברינו עולה חילוק רב לענין מלקות בין התולשן סימני הטומאה, ובין הקוץ את הנגע עצמו, דבתולשן את סימני הטומאה אחר החלטתו וקודם הפיטור דלא אהנו מעשיו אינו לוקה, ומש"כ הרמב"ם דהתולשן סימנים

ד. קוצץ מקצת מהנגע

כולו ובין היכא דקוצץ מקצתו, דהרמב"ם לגבי סימני הטומאה כתב דהתולשן סימני טומאה "כולן או מקצתן" ואילו לגבי הקוץ את הנגע

ויש להוסיף בזה וללמדתי זאת מספר דעת יוסף להגר"י דינקלס ז"ל דאף בקוץ את הנגע עצמו איכא חילוק בין היכא דקוצץ

וא"כ י"ל דהא דדרשינן דמהניא הקאיא לטהרו היינו דוקא בנקאץ כולו, אכן בנקאץ מקאתו אף שמיעטו מכגרים כיון דלא נתמעט ע"י רפואה, נשאר בטומאתו.

ובביאור ד נראה, דהנה גם בקואץ הנגע עצמו מחמת הסברא היה הדין נותן שלא תהני הקאיא לטהרו, כיון דסו"ס לא נרפא הנגע, אלא דבתו"כ (תזריע פי"ב) דרשו מקרא דכל ימי אשר הנגע בו יטמא דאם נקאץ טהור, ומדבעינן קרא לזה ש"מ דמסברא לא הוי אמרינן הכי ולא תהני הקאיא לטהר, דא"י נקרא נרפא הנגע,

גופו כתב הקואץ את הנגע כולו, וכן בהלכה ג' כתב מי שנקאץ בהרתו כולה שלא בכוונה טהור, וא"כ י"ל דבקואץ מקאת אפילו מיעטו מכגרים לא אהני לטהרו.

והנה קי"ל דמילה נדחית במקום בהרת ומותר למוחל אף שקואץ את הבהרת עי"ז ועי' במתני' (מ"ה), והנה אמרו בתוספתא (שם) מזורע מוחלט ימול וחייב בקרבן והובאה גם ברמב"ם (שם ה"ה), ול"ע מ"ט הובא דין זה של הבאת קרבן רק במילה בבהרת ומ"ט לא נכתב זה בכל נגע שנקאץ לומר שאע"פ שהוא נשאר בטומאתו משום קנס מ"מ חייב קרבן מה"ת [וכמו שכתבו התוס' בברכות שם].

ה. מילה בצרעת

הנגע ע"י מילה דדיינינן ליה כנרפא הנגע ומחוייבין עליו קרבן.

ועפ"ז נראה דאף דבכל דוכתי אין קאיא סימני הטומאה מטהרת כי אם קאיא הנגע עצמו, מ"מ במילה אפילו תלש רק את סימני הטומאה נטהר הנגע דהוי כנרפא.

וסמך לדברינו נראה דהנה דקדקנו לעיל מדברי הרמב"ם דבקואץ את מקאת הנגע עד שנתמעט מכגרים לא אהני לטהרו ואעפ"כ חזינו דבקאץ מקאת מהנגע ומיעטו ע"י מילה חשיב כנתמעט מאליו וטהור, דיעוי' בתוספתא (שם) דאמרו היתה בו בהרת כגרים ומל הימנה [וחתך הימנה ע"י מילה] כחצי גרים ובסוף השבוע נעשה כסלע יראה כתחילה. ע"כ, ופירש הגר"א בזה"ל פירוש כיון שחתך ברשות ולא נשאר כגרים הוי כמו שהלכה הנגע ומה שנעשה אח"כ הוי כנגע חדש ע"כ.

ואשר יראה לומר בזה דמילה שאני, דכיון דהותרה מילה בבהרת חשיב כנרפא הנגע וכנסתלקו הסימנים ונטהר ולא דמי לשאר כל היכא דתולש את הנגע דהנגע לא נרפא והוא קללו. ומעתה י"ל דבכל קואץ [אף שלא במתכוון] אע"ג דהועילה הקאיא לטהרו כשקאץ את גוף הנגע מ"מ ליכא חיוב קרבן שכן לא נאמרה חובת הקרבן אלא כשנרפא הנגע ולא כשנקאץ, משא"כ כשעבר

וביאוה"ד הוא כהנ"ל, דשאני מילה
בזהרת דכל שנתמעט מכגרים
ע"י מילה נטהר שכן הוא כנרפא הנגע,
משא"כ בקוץ מהנגע שאי"ז כנרפא ואינו
נטהר.

ויתישב בזה גם משה"ק החזו"א ע"ד
התוספתא הללו להלל פלוגתא
דר"ע וחכמים היא במקל נגע ומקל
פשיון אס מטרפין לכגרים, אמנם לדברינו
ניחא דגבי מילה נידון כטהר הנגע לגמרי.

מצורע

סימן סג

ירושלים לא נתחלקה לשבטים

**"כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחוזו ונתתי
נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם"** (וי"ד ל"ד)

ליהודה ובנימין ואיך מצינו למימר דלא
נתחלקה לשבטים, וכבר תמהו בזה בשיח
יחק ביומא ובחסדי דוד על תוספ' ובחזון
איש (או"ח קכ"ו) ועיי"ש מש"כ בזה, ובחס"ד
קרבות פ"ו.

ואשר יראה לומר בזה הוא דהנה בפסוקי
התנ"ך מצינו לפעמים לשון "נחלה"
ולפעמים לשון "אחוזא" ואמנם בתרגום
מתרגם על שניהם לשון אחסנתא ואחסנא,
אכן נראה דאיכא חילוק ביניהם דלשון נחלה
מורה על קרקע שיש לאדם בחלקו מירושל
אבותיו משא"כ לשון אחוזא עיקרו הוא
מלשון אחיזה דהיינו שיש לו בזה קנין גמור
והוא שלו גם כדי להורישו לבניו וזה יתבאר
לן כמה פרשיות בתורה ובנביאים.

(א) פנחס (במדבר כ"ז ד') גבי בנות כלפחד
דקאמרו אל משה "תנה לנו אחוזא"
והשיב להם הקב"ה "נתן תתן להם אחזת

ביומא (י"ז א') "תניא אחוזתכם אחוזתכם
מטמאה בנגעים ואין ירושלים
מטמאה בנגעים, אמר ר' יהודה אני לא
שמעתי אלא מקום מקדש בלבד וכו' במאי
קמפלגי ת"ק סבר ירושלים לא נתחלקה
לשבטים ורבי יהודה סבר ירושלים נתחלקה
לשבטים".

והקשו בתוס' "תימה דפרק איזהו מקומן
אמרינן דקדן דרומית ומזרחית לא
היה לו יסוד לפי שלא היה בחלקו של טורף
וא"כ למ"ד לא נתחלקה מאי שנא דשאר
מקומות של המזבח היה להם יסוד ומזרחית
דרומית לא היה לה יסוד" עכ"ל.

ועיינ' בדברי הסמ"ג בזה דהובא להלן שהביא
גם מה דלא נתחלקה וגם הטעם שלא
היה יסוד משום שהיה בחלק יהודה, ובאמת
גם בלא"ה קשה להלא מפורש הוא בנביא
(ציהושע ובריש שופטים) שחילקה בגורל

התנאי נאמר ביהושע (פרק כ"ב) "אז יקרא יהושע לראובני ולגדי ולחצי מטה מנשה ויאמר אליהם וגו' ועתה פנו ולכו לכם ללהליכם אל ארץ אחזתכם וגו' וישוּבו וילכו בני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה וגו' אל ארץ אחזתם אשר נאחזו בה וגו' ועוד שם בהמשך "ואך אם טמאה ארץ אחזתכם".

(ד) ביהושע (פרק י"ג) "ויהושע זקן בא בימים ויאמר ד' אליו אתה זקנתה זאת בימים והארץ נשארה הרבה מאד לרשתה וגו' אנכי אורישם מפני בני ישראל רק הפלה לישראל בנחלה כאשר לויתיד", ופירש במלודת דוד דמש"כ כאשר לויתיד היינו בדברים "ולו את יהושע וכו' כי הוא ינחיל וגו'", ומבואר דאם ההנחלה הוא קיים בגורל ואף שעדיין לא החזיקו בה בפועל בתורת אחוזה ועיין כאן בפרשת נגעים בתו"כ שלמדו מהלשון "אשר אני נותן לבני"י לאחוזת"י שלא נהגו הנגעים עד לאחר שכיבשו הרי א"כ שהנחלה מתקיימת כבר בשעת הגורל ואעפ"כ "אחוזת"י אי"ז נחשב עד שעת הכיבוש בפועל והן הן הדברים אשר דיברנו לחלוק גדר נחלה מגדר אחוזה.

(ה) ביחזקאל (מ"ו ט"ז) "כה אמר ד' כי יתן הנשיא מתנה לאיש מבניו נחלתו היא לבניו תהיה אחזתם היא בנחלה וגו' ולא יקה הנשיא מנחלת העם להונותם מאחזתם מאחזתו ינחל את בניו למען לא יפלו עמי איש מאחזתו" וכמזדמה שכל הפסוקים מורים בעליל שזכות נחלה לחוד וזכות אחוזה הוא דבר נוסף ולפעמים נפרד.

נחלה", והיינו דהן ביקשו שיהיה להם חלק וקנין ולא חשבו שתתחדש פרשת ירושת הבת והקב"ה השיב להם שכשאין בן הבת היא היורשת ויש לה נחלה ועל ד"ז היה עיקר טענת ראשי המטות בסוף מסעי ודו"ק ותשכח.

(ב) קרח (במדבר י"ח כ') גבי נחלת הלויים דמחד גיסא כתוב "ויאמר ד' אל אהרן בארצם לא תנחל וגו' כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לד' תרומה נתתי ללויים לנחלה על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה", ומאידך גיסא בפרשת בהר כתוב "כי בתי ערי הלויים הוא אחזתם בתוך בני ישראל" ועוד כמה מקראות, והיינו שלא קיבלו חלק בתורת נחלה וחלוקת השבטים מירשת אבות אלא דנלטו בני ישראל ליתן להם "מנחלת אחוזתם" (במדבר ל"ה ב') אחוזה בתוכם בתורת מתנה ולא בתורת ירושה.

(ג) מטות (במדבר ל"ב) גבי בני גד ובני ראובן יעוי"ס כל הפרשה דכל המו"מ היה על קבלת אחוזה בעבר הירדן ולא על נחלה שזו ממילא ניתנה להם והתנאי והמו"מ היה על זכות האחוזה דקאמרו אל משה "יתן את הארץ הזאת לעבדיך לאחוזת" וגם משה בתנאו קאמר "והיתה הארץ הזאת לכם לאחוזת" וכן אח"כ בלוותו את יהושע אמר "ונתתם להם את ארץ הגלעד לאחוזת" והם גם השיבו "נחנו נעבר חלוצים לפני ד' ארץ כנען ואתנו אחוזת נחלתנו מעבר לירדן", ומשמע מכל זה שהמו"מ היה על קבלת אחוזה וכן בקיימם את

וירושלים לא נתחלקה לשבטים, ולפמסנ"ת צריך לפרש שהיינו משום ד"לרשתה" הוא לשון כיבוש ואחווה וכמו שהבאנו מיהושע (י"ג) דקאמר הקב"ה אנכי אורישם והכוונה לאחווה בפועל.

והנה הרמב"ם (פ"ד מע"ז ה"ד) כתב וז"ל "אין אחת מערי מקלט נעשית עיר הנדחת שנאמר באחד (ש)עריך ולא ירושלים נעשית עיר הנדחת לפי שלא נתחלקה לשבטים", ובהשגות הראב"ד "א"א לא ידעתי מאין לו זה ולא נאמר בגמרא אלא על ירושלים אבל כל ערי מקלט השבטים נתנו אותם מחלקיהם" עכ"ל, ור"ל שאמנם מלך זכות הלויים בזה אין לזה שם עריך משום דכתיב הערים שנתן להם ד' ולא שנתנו ללויים מחלקם אבל אכתי יס' על זה שם "ערי השבטים" דהא מחלקם ניתנו אמנם בסדרת הרמב"ם נוכל לומר שכמו שלירושלים אע"פ שניתנה לנחלת יהודה ובנימין מ"מ כיון שלא ניתנה להם לאחווה לא קרינו בה עריך ה"ה ערי השבטים שניתנו ללויים לאחווה לשבת ואין השבטים יושבים בהם אינם נחשבים ערי השבטים ודו"ק.

והנה דרשו שם שאין ירושלים נעשית עיר הנדחת משום דכתיב באחת עריך וירושלים לא נתחלקה לשבטים וגם שם ז"ל דהיינו משום דלשון עריך היינו ערים שניתנו לירושלם ונחלה וגם לאחווה וכדכתיב אשר ד' נותן לך לשבת.

ומעתה נהדר לקמייתא במשה"ק על מ"ד דירושלים לא נתחלקה לשבטים דנראה דודאי גם איהו מודה דירושלים נתחלקה לשבט יהודה ובנימין בתורת "נחלה" וכמו שהבאנו מספר יהושע וסופטים אלא דאיהו ס"ל דמ"מ בתורת "אחווה" לא נתחלקה ולכך מיעט לה מהפסוק של ארץ אחוזתכם וממילא נתיישבה ג"כ קושיית התוס' מ"ט לא היה יסוד בלד דרום והלא ירושלים לא נתחלקה [ובתוס'] נדחקו לתרץ שזהו הלמ"ם להאי מ"ד אכן יעויין סמ"ג (עשין קס"ג) שכתב שכל מזרחית דרומית לא היה לה יסוד משום שלא היה בחלקו של טורף ואף דהוא עצמו שם בסמוך (עשין קס"ד) כתב דירושלים לא נתחלקה לשבטים הרי דהיה לו תירוצ' אחר מהתוס' [ולפי הג"ל הוא מיושב דכיון דמ"מ גם להאי מ"ד לא היה כל זה בנחלתו של בנימין אלא של יהודה לא קרינו ביה באחסנתיה יתבני מדבחה [שעיקר תרגום של אחסנתא הוא נחלה אלא שדדרך השאלה תירגם התרגום כן גם על התיבה אחווה והראיה לכך דבמקום דכתיב אחוזת נחלה תירגם אחודת אחסנא או אחודת אחסנתהון ודו"ק].

והנה בב"ק (פ"ב ב') למדו דירושלים אינה מביאה עגלה ערופה משום דכתיב כי ימלא חלל באדמה אשר ד' נותן לך לרשתה

אחרי

סימן סד

ערות הבת, וגדר דברי סופרים לרמב"ם

"וערות אמך לא תגלה אמך הוא לא תגלה ערותה ערות אשת
אביך לא תגלה ערות אביך הוא ערות אחותך בת אביך או
בת אמך מולדת בית או מולדת חוץ לא תגלה ערותן ערות
בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותן כי ערותך הנה ערות
בת אשת אביך מולדת אביך אחותך הוא לא תגלה ערותה"
(י"ח ז' - י"א)

(פ"ב מהלכות איסור"ב ה"ב ז' - ו') ד"הבא על
אמו שהיא אשת אביו חייב שתיס", ו"הבא על
אחותו שהיא בת נשואת אביו חייב שתיס",
ו"הבא על בתו מנשואתו חייב שתיס משום
בתו ומשום ערות אשה ובתה". ויעוי"ס
בראש"ד שכתב על ההלכה האחרונה "א"א
אלו השתיס אינן אלא לקוברו בין רשעים
חמורים", עכ"ל, ונראה בכוונתו דאין כאן
תרי איסורים חלוקים אלא דכי היכי דאמרו
בגמרא ביצמות (ל"ג ז') גבי איסור שאינו חל
על איסור דמ"מ נחשב כרשע גמור שפעה ב'
עבירות ה"ה הכא אינו מתחייב ממס בתרי
לאוין אלא רק לענין קבורה חשיב רשע אכן
ז"ב טעמו של דבר מדוע הכא לא יתחייב
בתרי לאוין הא אי"ס כאן כלל לא דאחע"א
דהלא תרווייהו חלו בהדי הדדי וכמו"כ מדוע
לא נחלק גם על דברי הרמב"ם באמו ואחותו
אלא דוקא על דבריו בבת בתו.

ויעוי"ס ש' בלח"מ שכתב בטעמו של הראש"ד
דאיסור בת בתו האמור בתורה
היינו בביתו מאנוסתו, ובתו מנשואתו

בגמרא (יצמות כ"ב ז') עמדו ללכאורה
אמך היינו אשת אביך ואשה ובת
בנה היינו בת בנך, ובת אשת אביך היינו
אחותך ואמרו דנפק"מ לקורבה הבאה ע"י
אונסין, דאשת אביך היינו ע"י נשואין ואמך
היינו אפי' ע"י אונסין, וכן אשה ובת בנה
היינו ע"י נשואין, ואחותך היינו ע"י אונסין.
ויעוין סנהדרין (ע"ו א') דעמדו דהנה
בפסוק לא הוזכרו אלא בת בנו ובת
ואילו בתו ממס לא הוזכרה, ומנ"ל דהיא
אסורה, ואיפלגו בזה אביי ורבא דאביי יליף
לה בק"ו ומה בת בתו אסורה בתו לא כ"ס,
ורבא יליף לה בגז"ס הנה הנה זימה זימה,
אבל בק"ו לדידיה ליכא למילף הואיל ואין
עונשין מן הדין.

והנה לפי כ"ז יעלה דהבא על בתו ובת בתו
מן הנשואין עובר בשני איסורין משום
בתו ובת בתו ומשום בת אשתו ובת בתה,
והבא על אמו שהיא אשת אביו עובר הן
משום אמו והן משום אשת אביו, ואכן כך
אמרו בגמ' בסנהדרין (נ"ג ז') וכ"פ הרמב"ם

עזרי עהמ"ק אך שיניתי הרבה, להרמב"ם הכא אזיל לשיטתו בסה"מ שורש שני (דף כ"א) דדבר הנלמד מגז"ש אינו נחשב מפורש בתורה אלא מדברי סופרים והראב"ד הכא אזיל לשיטתו בהלכות אישות (פ"ג ה"כ) שדעתו כשיטת הרמב"ן דאף דבר הנלמד מגז"ש הוה דאורייתא. והיינו משום דהנה לשון הרמב"ם בתחילת ספרו כשהביא מנין המלוות (ל"ת של"ו) הוא "שלא לגלות ערות הבת ולמה לא נתפרשה בתורה מפני שאסר בת הבת שתק מן הבת ומפי השמועה למדו שאיסור הבת מגופי תורה כשאר עריות שנאמר לא תגלה ערותן כי ערוך הנה" עכ"ל, ובספהמ"ץ (ל"ת של"ו) לשונו הוא "הזהירנו מגלות ערות הבת עצמה וזה לא התבאר בפירוש בתורה ואמנם ממה שהזכיר בת הבת תקח ממנו ראייה לבאר הדבר והגלותו [גילוי מילתא בעלמא] כי אסר בת הבת וכ"ש הבת ובגמ' יבמות (ג' א') אמרו בתו עיקר איסורה מדרשה אחיא דאמר רבא גז"ש הנה הנה וכו' עיי"ש.

וצ"ע שכלל לדברי אביי ורבא כהדדי דקא יליף לבתו הן מק"ו מצת בתו והן מגז"ש דהנה הנה, וזהו דבר תימה, והצדור בשיטתו לאיהו אזיל לשיטתו הנ"ל דדבר הנלמד מגז"ש אינו נחשב מפורש בתורה ומשום הווקשה לו מדוע הכא נחשבת ערות הבת לדבר המפורש בתורה עד שנמנית במנין הלאוין ולזה כתב דאף לרבא דיליף מגז"ש ודאי דעיקר האיסור נלמד מהא דאסר את בת הבת דכ"ש שאסר את הבת והגז"ש רק מגלה דלא אמרינן הכא לכלל

איכלל רק בלאו דבת אשתו ולא בלאו דבת בתו, וכ"ת דכ"ש הוא ומה בתו מאנוסתו כ"ש מנשואתו הא אין מזהירין מן הדין וכדאמרו בגמ' דאחותו שהיא גם בת אביו וגם בת אמו אינה נלמדת מאחותו שהיא בת אביו גרידא או בת אמו גרידא הואיל ואין מזהירין מה"ד, וכיון שכן שפיר ס"ל לראב"ד דלאינו עובר בתרי לאוין עכ"ד. ולענ"ד הדברים לע"ט דיעויין בתוס' ביבמות (ב' סוע"ב) וברמב"ן וריטב"א שם (כ"ב ב') שכתבו דודאי בתו מאשתו איכללו בלאו דבתו מאנוסתו, ואחותו מאביו ומאמו שאני דהתם הודגש בפסוק מולדת בית או מולדת חוץ והיא אינה בכללם וזויתר דאף הני ראשונים בקושייתם קודם שתיירו לתירוץ זה לא הוקשה להם אלא דבבתו אין לחייב משום בת אשתו כיון דהיא קרובה יותר אך על הא דבתו מנשואתו חייב משום בתו כלל לא הוקשה להם והיינו משום דבת אשתו אין חיובה משום שהיא קרובה אליו אלא משום שהיא קרובה אשתו וכמש"כ רש"י עה"פ ערות אשה וכתה שארה הנה "קרובות זו לזו" ולכך אף כשבתו היא גם בת אשתו אין בזה תוספת קורבה יתירה אלא לנוסף עוד איסור וכמו בתו שהיא גם אחותו דודאי חייב שתיס, ועוד דלפי דבריו תהיה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אף בבת בתו מנשואתו [ועיין או"ש עהמ"ק בשם הירושלמי] ומשמעות דבריהם היא דנחלקו דוקא בבתו מנשואתו.

ואשר על כן נלע"ד לבאר באופן אחר את מחלוקתם ווקלת מן הדברים למדתי מתורתו של מו"ר הגר"מ שך ז"ל באבי

איכא בזה ב' סיבות נפרדות לאיסור ודו"ק. ולפ"ז כל מחלוקתם היא דוקא בביתו מנשואתו אבל בת ביתו מנשואתו ודאי דחייב עליה שנים להלל איכא בה תרי איסורים מפורשים אחד דבת בת אשתו ואחד דערות בת בתך וזהו ללא כמו שאמרו בירושלמי המובא באו"ש כאן, והנה בירושלמי שם לנו גם מהו הדין בביתו שהיא גם בת ביתו כגון שבת על ביתו וילדה בת האם חייב תרתי, וברמב"ם משמע דיתחייב תרי להלל מנאן בשני לאוין נפרדים א. שכל לגלות ערות הבת, ב. שכל לגלות ערות בת הבת, אכן לכאורה להנ"ל דברמב"ם עיקר המקור לאיסור בת הוא מק"ו מצת הבת היה מן הדין שיחשבו כאיסור אחד ולא יתחייב אלא בלאו אחד, ול"ל דמ"מ כיון דאיכא גם גז"ש לבת אשתו הרי זה מועיל שיחשב כאילו נכתב בפירוש ערות בתך ובת בתך לא תגלה ולכך חייב שנים ודו"ק.

דאין עונשין מן הדין אך עיקר מקור האיסור אינו מהק"ו ודו"ק היטב בהמשך לשונו שהוא מפורש כן.

ולפי"ז א"ש פלוגתיה עם הראב"ד גבי בתו מנשואתו, דהראב"ד שכתאמור אחז בשיטת הרמב"ן דדבר הלמד מגז"ש מפורש הוא בתורה לא נקט ליסוד זה וס"ל דלרבא עיקר הלימוד הוא מהגז"ש ולא מהק"ו ולכך ס"ל דבבתו שהיא בת אשתו חייב רק אחת משום בת אשתו הואיל וכל המקור לאיסור בתו מאנוסתו הוא מגז"ש מצת אשתו ומה שכלמד מגז"ש נחשב כאותה אזהרה, ועיין בזה מל"מ (פי"ח ממעשה הקרבנות) משא"כ הרמב"ם לשיטתו דעיקר איסור בתו מאנוסתו נלמד מק"ו, לכך ס"ל דהן ב' אזהרות נפרדות האחת מלד בתו הנלמדת מצת בתו והאחת מלד בת אשתו הנלמדת מפסוק נפרד. [ומ"מ ס"ל לראב"ד דנקצר בין רשעים גמורים הואיל וסו"ס

סימן סה

בגדר שניות לעריות ושאר תקנות חז"ל

"ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות מחקות התועבות" (וי"ח ל')

"עשו משמרת למשמרת" (ויבמות כ"א א')

חג הסוכות [מלכד יו"ט ראשון] דרב סבר דמצדך זהו על מצות לולב ור' יהושע בן לוי ס"ל דכיון דהוה דרבנן מצדך כלל, ולרב דמצדך אמרו שם שהוא משום דכתיב לא תסור, ובגדר האי דינא ללא תסור כתב הרמב"ן בסה"מ (שורש א') דברים נכבדים

הנה על הדלקת נרות חנוכה מצרכים אשר קדשנו במאזותיו ואנו להדליק נר ש"ח, ואמרו בגמ' (שבת כ"ג א') "והיכן ליונו רב אחי"א אמר מלא תסור, ר' נחמיה אמר שאל אביך ויגדך זקינך ויאמרו לך", ויעוין בה"ג בסוכה (מ"ו א') דאפליגו אמוראי בשאר ימי

המאות המיוחדות מהן אין להם סמך אלא בפסוק שאל אביד ויגדך זקניך ויאמרו לך. והטעם בזה ברור לפי שהדברים שהם מוסיפין במאות התורה עממן כעין פירוש התורה הוא שהם ז"ל אומרים כל אמר ופשתים הוא כלאים וכל שבות הוא מלאכה וכיוצא באלו שאילו היה דעתם כן היינו חייבים להאמין אותם מזה הלוא בודאי שהוא מחייב אותנו להאמין בתורה כפי הפירוש שיפרשו הם אבל כשאומרים הדליקו נר חנוכה אין אדם יכול להסמיכו על זה הלוא בשום ענין שאין זה בא בכלל הכתוב שאמר כי יפלא ממך דבר למשפט אלא בכלל שאל אביד ויגדך זקניך ויאמרו לך שהיא נוואה לקבל מן הזקנים על הכלל, ויש מחכמי התלמוד חולקין על זה וסוברין שאין לנו ראיה לומר אשר לנו במאות הזקנים והזכר בפרק לולב וערבה והנה נתברר זה, [ר"ל דהאי מ"ד בסוכה פליג אילפותא דשאל אביד ויגדך וס"ל דבתקנות חדשות שתקנו חז"ל ליכא למימר ולוונן].

ואני תמה על הרב [ר"ל הרמב"ם] שזה גמר דעתו וזאת סברא תקועה אלו יתד שלא תמוט שהעובר על דברי חכמים בין בתקנות בין במאות המתחדשות עובר על עשה ועל ל"ת שבתורה ונלטינו ממשה מפי הגבורה לקבל כל מצוה שיסדרו אותה ולעשותה מלא תסור למה יכבד עליו חשבון בעל ההלכות שמנה מצות חנוכה ומגילה שנאמרו למשה בסיני [ר"ל דהרמב"ם] (שם בשורש א') וכן בסה"מ (עשה קע"ד) ובתחילת ספרו ובספר שופטים ס"ל לכל התקנות דרבנן נכללו בלא תסור וא"כ מדוע נחלק על

ואעתיק בזה מקצת לשונו "אבל הדבר ברור המנוקה מכל שבשן שנודיע שאין הלאו הזה לא תסור אלא בזה שאמרו בפירושי התורה כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזירה שזה או צבנין אב ושאר י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או במשמעות לשון הכתוב עממו וכן בזה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה שאם יראו הם שזה הדבר תסור או מותר מן התורה לפי מדרש הכתוב או לפי פירוש או הלכה מפי השמועה ממשה רבנו ויראה הוא היפך חייב לבטל דעתו ולהאמין בזה שאמרו הם וכו'.

אבל התקנות והגזרות שגזרו חכמים למשמרת התורה ולגדר שלה אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא וכו' [ר"ל דתקנות אלו אינן נכללות בעיקר הפסוק אלא נסמכות ממנו באסמכתא בעלמא] וכו'.

ועוד אודיעך כי המאות שחדשו אותן החכמים או הנביאים כגון נר חנוכה ומקרא מגילה אינם באים בסמך הזה [ר"ל דבהם אפילו אסמכתא ליכא] שכן אמרו בפרק בזה מדליקין במדליק נר חנוכה שצריך לברך אשר קדשנו במצותיו ולונו להדליק נר של חנוכה ושאלו והיכן לנו רב אויא אמר מלא תסור, רב נחמן אמר שאל אביד ויגדך זקניך ויאמרו לך. ראה רב אויא לומר כשם שכל הגזרות והסייגים של דבריהם סמוכים על לאו דלא תסור כמו שהזכירו בפרק מי שמתו (י"ט ב') צבנין כלאים שלהם, כך המאות שחדשו כגון נר חנוכה סמוכין על אותו הלאו עממו, ורב נחמן אמר שאין סמך באותו הלאו אלא לדבריהם שיש בהם עיקר בתורה אבל

לחז"ל הכח לכללן בשם האיסור של תורה ואילו לפי הרמב"ן מן התורה יש עלינו רק מצוה כללית לשמוע בקול חז"ל אך אין על שניות שם איסורי ביאה ועל שבותים שם איסורי שבת אלא הוה רק כמו המצוה לקיים מצות המלך דודאי אם יאזה שלא ישא אשה פלונית אי"ז איסור"ב אלא איסור המראת פי המלך, וכל זה מה"ת אכן מדרבנן הדבר תלוי, דבמקום שהתקנה היא סייג לדין תורה הרי היא נכללת בשם האיסור של תורה מדרבנן, אך במקום שאינה סייג לדין תורה כהאי דהלכתא נ"ח זוהי מצוה דרבנן גרידא.

והנה מדברי הרמב"ן משמע שהבין דהרמב"ם פליג על חילוק זה, אכן יעויין בדבריו הר"ן (דרוש ה' ז') שג"כ אזיל בדרכו של הרמב"ם דאיכא לאו גמור דלא תסור על העובר על איסורים דרבנן ואעפ"כ בביאור"ד הגמ' בשבת הנ"ל כתב כפירוש של הרמב"ן דטעמא דר"נ הוא משום דזוהי תקנתא דרבנן גרידא ולא פירוש וסייג לאיסור תורה, הרי א"כ דאף לרמב"ם אפ"ל כחילוק זה, ועיין לפנת פענח (פ"א מהלכות שבת ה"ד) שכתב בתו"ד בזה"ל י"ש מלאכה שהוא משום שבות וזה ג"כ הך דר"ה (דף ל"ב) קדשהו וכו' ע"ש ובחגיגה (י"ח א') אך יש עליו שם מלאכה דרבנן אסמכוה על מלאכה דאורייתא עי' לקמן פכ"א ובכמה פרקים דרבינו סמך מלאכות דרבנן על שם מלאכה, והוא כך דהנה יש שני מיני דרבנן למשל כמו חלוצה הוה דרבנן ושניה הוה דרבנן ומחלוצה דרבנן הוה חלל דרבנן ומשניה דרבנן לא הוה ממזר דרבנן, והטעם לחלוצה יש עליה שם גרושה ושניה לא הוה אלא בגדר משמרת

הבה"ג שמנה להלכתא נ"ח וקריאת המגילה בכלל התרי"ג מצוות, אבל אנו עם היות דעתנו שאין בהם זכר בלאו הזה מ"מ מנהג חכמים הוא לומר בלשון הזה לפי שהורשו מאתו ית' מפי הקבלה לתקן ולסדר והם דורשים בזה רמזים וגמטריאות" עכ"ל.

ומבואר בדבריו דאיכא ג' סוגי מצוות, א. אותן הנלמדות מגז"ש והיקש ועליהן נאמר עיקר הפסוק דלא תסור, ב. אותן גזרות שנגזרו כסייג לקיום מצוות התורה והן אמנם אינן נכללות בגוף הפסוק אך נסמכות עליו באסמכתא, ג. ואיכא מין שלישי והוא תקנות שתיקנו חז"ל שאינן באות כסייג לדאורייתא וכגון הלכתא נ"ח וקריאת המגילה, ואינהו אף באסמכתא ליתנייהו, והא דמ"מ מחויבים לשומרם הוא מהטעם המבואר שם ברמב"ן בתחילת דבריו דאמרו בשבועות (ל"ט א') שהשביע ע"ז משה את ישראל על דעת המקום שיקיימו את כל מצוות חכמים עיי"ש אך מ"מ בלא תסור ליתנייהו.

ויעיין בקונטרס דברי סופרים להגר"א וסרמון זל"ל (סי' א') ובציונים לתורה (סי' ג') ובשו"ת מנחת אלעזר (סי' ה') ובעוד אחרונים, והעולה הוא דלשיטת הרמב"ם דכל התקנות דרבנן נלמדות מלא תסור הגדר הוא דכל המצוות והאיסורים דרבנן נלמדינו עליהם מן התורה לקבלם כשיתקנו חז"ל ולאחר שתיקנו חז"ל הרי הם כמצוות של תורה דהיינו שלאחר שאסרו חז"ל שניות הרי הם בכלל איסורי ביאה ולאחר שאסרו שבות הרי הם בכלל לא תעשה כל מלאכה דניתן

למשמרת עיין יבמות (כ"א), ועיי"ש שביאר לפי"ז כמה סוגיות ועכ"פ משמע דלמד כן גם בשטת הרמב"ם.

והנה הוא ז"ל ביאר להתקנה דשניות גידרה הוא כגדר תקנת הדלקת נ"ח דהיא תקנה מחודשת ואינה סייג לדין תורה, ואכן כך מבואר ברמב"ן שם, והוסיף טעם והאיל ורבנן אינם יכולים להוסיף על העריות יותר משהוזכרו בתורה, ויעויין דרכי משה (אהע"ז סי' ז') שדן אי גבי שניות גזרו רבנן שלא יתפסו הקידושין והיינו מהטעם הנ"ל דאפשר דגם רבנן לא עשאור ערוה מדרבנן ולכך קידושין תופסין בה, וביסוד זה יובנו היטב כמה חילוקים שמצינו בין חלוצה האסורה [לכהן] מדרבנן ובין שניות האסורות מדרבנן [מלבד מש"כ הא"פ לענין הולד אי הוה חלל או ממזר].

א יעויין כתובות (ל"ו א') דאמרו דהאונס והמפתה את אחת משניות לעריות חייב, דחשיב אשה הראויה לקיימה ואינו כאונס את הנתינה ואת החלוצה [אם כהן הוא] דאמרינן מדרבנן אי"ז אשה הראויה לקיימה לפטור, וכתב שם השטמ"ק בטעם החילוק דזה"ל וי"ל דלכך כתב רש"י שניות שגזרו חכמים על השניות להן [לעריות] להרחיק מן העבירה וכו' פירוש לפי דשניא שניות מנתינה דהנתינים דוד גזר עליהן שלא יבואו בקהל כממזרים ושאר הפסולים והלכך מ"מ הרי אינם ראויין לבוא בקהל אבל השניות לא אסרום חכמים אלא להרחיק מן העבירה עכ"ל והיינו כהנ"ל.

ב יעויין רמב"ם (פי"ח מאיסור"ב ה"ד) דהבא על השניה אינה נעשית זונה, ואילו הבא על החלוצה והנתינה נעשית זונה מדרבנן, ובמשל"מ (בפי"ט) נתקשה בטעמו של חילוק זה, ולמשנ"ת הוא מחזור היטב לדוקא היבא דהוה איסור"ב הוא דנעשית זונה ולא כשזוהו איסור גרידא.

ג יעויין בתוספתא (פ"ב מיבמות) דכהן אינו מיטמא ואינו יורש ואינו מיפר נדרים לחלוצה האסורה לו מדרבנן, ואילו בשניה מבואר שם דיורש וכו' והיינו נמי מה"ט.

והנה יעויין רמב"ם (פ"ב מסוטה ה"ח) שכתב "כל איש שצא ביאה אסורה מימיו אחר שהגדיל אין המים המאחרים בודקין את אשתו ואפילו בא על ארוסתו בבית חמיו שאסורה מדברי סופרים אין המים בודקין את אשתו שנאמר ונקה האיש מעון והאשה ההיא תשא את עונה בזמן שהאיש מנוקה מעון אשה נושאת את עונה", עכ"ל, והנה לפי המבואר שם במשל"מ מקורו הטעור של הרמב"ם במש"כ דגם באיסור דרבנן חשיב אינו מנוקה מעון הוא ממה ששנינו בסוטה (דף כ"ד ע"א) דישראל הנושא נתינה וכהן הנושא חלוצה אינם מנוקים מעון מיקרו, והנה לפי האמור ל"ע הדמיון הא שחני חלוצה ונתינה דעכ"פ מדרבנן שווה כאיסור"ב של תורה וכביאת איסור ממא תאמר בשניות דאין בהם אלא גזירה דרבנן גרידא [והלל הרמב"ם עצמו חילק ביניהם וכמשנ"ת], ול"ל דדוקא היבא דהנידון הוא לגבי גוף האשה אי הוה אשה האסורה לו יש מקום לחילוק זה, אך גבי

החילוק הוא דווקא במקום להיות לה לביאה שם ביאה אסורה תשיב אינו מנוקה מעוון ובמינתק אין לזה שם ביאת איסור וכן מבואר במרכבת המשנה עמה"ק.

ולכאורה אפשר לבאר באופן נוסף את החילוק מדוע ארוסה חשיבא אשה הראויה לקיימה [לראב"ד 7] וחלוצה ושניות לא, דאפ"ל דווקא בבא על אשה אסורה חשבינן דעבד ביאת איסור, אך ארוסה [אף אי הוה איסור לאורייתא עיין רמב"ם פ"א מאישות] אינה אשה האסורה, דיסוד האיסור הוא משום דעדיין שם פנויה עלה וכלשון של רש"י בכתובות (ז' ב') ד"מדרבנן שגזרו [על הפנויה] ועל הייחוד של פנויה ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובדרכה" והיינו דעדיין חשיבא כפנויה לבעלה מדרבנן עד כניסה לחופה בדרכת אירוסין ונישואין ולכך זה לא חשבינן ליה כמו שאינו מנוקה מעוון, משא"כ בחלוצה לכהן ובשניות לעריות דהאשה היא אשה אסורה הבא עליה אינו מנוקה מעוון.

אלא ללכאורה שאילתא דא אי ארוסה חשיבא כאשה אסורה או לאיסורה הוא משום דלא פקע שם פנויה מינה תלויה היא בזה דנחלקו הראשונים אי איכא איסור יחוד בארוסה כפנויה, או לא, דמהתוס' בכתובות (סס) דקדק הגר"א (אהע"ז סי' נ"ה סק"ג) לזיכא, אכן ברמ"א שם מבואר בשם המרדכי דאיכא, וכן משמע גם מרש"י הנ"ל [ועי' בהגר"א (רי"ס ס"ה)], והשתא לאותם המתירים בע"כ דביאת ארוסה אינה בביאת פנויה.

סוטה להדבר תלוי אי הוה ביאת איסור [וכמשי"ת בסמוך] אין מקום להאי חילוק דסו"ס תרומתו הוה ביאת איסור, והנה הראב"ד נחלק על הרמב"ם במש"כ דה"ה הבא על ארוסתו בבית חמיו וכתב ע"ז בזה"ל "הא דלא כהלכתא משמעתיא דריש ארוסה ושומרת יבם", עכ"ל, ויעוי"ש בכס"מ מה שביאר בכוונתו, ועכ"פ שיטתו היא להבועל ארוסתו בבית חמיו חשיב מנוקה מעוון. וכתב עלה המשל"מ "ואפשר עוד לומר דהראב"ד מודה לרבינו דכל שבעל בעילה אסורה אפילו מדרבנן אינה שותה משום דאינו מנוקה מעוון וכו' אלא דבבא על ארוסתו בבית חמיו חולק על רבינו, וטעמא דמילתא משום דס"ל דלא הקפיד הכתוב בביאה אסורה אלא בביאה שאין לה היתר וכגון שבעל השניות ודכוותה אבל בבא על ארוסתו שלמחר נושא אותה והיא מותרת לו לא חשיב בעילת איסור לענין קינוי, והכריח כל זה מהא דמעוברת ומינתק חזירו וסבירא ליה ז"ל דלכ"ע לא חשיבא בעילת איסור מה שבעל שהרי האשה מצד עצמה אינה אסורה לזה אלא הזמן גרמא שאוסרה עליו לפי שהיא מעוברת או מינתק ור"מ (בסוטה כ"ד) ס"ל דאינה שותה משום דאינו ראוי לקיימה ואנן בעינן אשה הראויה לקיימה וחכ"א דשותה משום דיכול לגרשה ולשוב ולקחתה וכו' וכ"כ רבינו בפיה"מ וז"ל ר"מ סבר מי שנושא מעוברת חזירו ומינתק חזירו יוליא ולא יחזיר עולמית לפיכך הרי הוא אכלו עובר עבירה כמו ישראל שגשג נתינה והדומות להם לפיכך לא יסקה אותה וכו', ועיי"ש במשל"מ עוד באורך, ועכ"פ יסוד

[ובגדר איסור ארוסה הגה מלשון רש"י ותוס' משמע דזהו מפאת הזכרה, וכן משמע בריא"ז ברי"ף (ב' ב'), אכן בשטמ"ק (ז' ב') מצינו שיטה מחודשת בשם שיטה ישנה וז"ל "אסר לנו את הארוסות מדכתיב חופה באורייתא וכו' וקודם חופה לא קניה ליה לגמרי והו"ל כארוסת אחר לגביה ואסירא ליה כדין

אשת איש", עכ"ל, ובראב"ן ריש כתובות כתב וז"ל "ואסר לנו את הארוסות כדכתיב ודבק באשתו ולא בארוסתו ענין אחר ולפיכך אסור לנו את הארוסות שהיא נמי ערוה כי כלה בלא זרעה אסורה לבטלה כנדה ונדה מן העריות", עכ"ל, ולדבריהם ודאי לאיסור ארוסה הוא בגדר ערוה].

קדושים

סימן סו

לא תקלל חרש ולאויין דקללה

"לא תקלל חרש" (י"ט, י"ד)

דמפרש שהוא חרש לענין זה של קללה דלא מגיעה לו קללה וע"ד שאמרו גבי לפני עור שהיינו עור בדבר זה וכו' מקורו בפירוש זה].

והאידו לנו דבריהם אלו אור חדש בגמ' עמומה בריש תמורה (ג' ב') דאמרינן התם "המקלל את חבירו בשם מנלן א"ר אלעזר וכו' אמר קרא אם לא תשמר וכתיב והפלא ה' את מכותיך הפלאה זו איני יודע מהו כשהוא אומר והפילו השופט והכהו לפניו הוי אומר הפלאה זו מלקות וכו' ואימא למוציא שם שמים לבטלה ואצל מקלל לא ילקה] מי גרע מקלל חבירו בשם ממוציא שם שמים לבטלה, אנו הכי קא קשיא לן אימא מוציא שם שמים לבטלה תסגי ליה במלקות אצל מקלל חבירו בשם כיון דקעביד תרתי דקא מפיק שם שמים לבטלה וקמאער ליה

א) בפירוש הרמב"ן הביא את דברי רש"י מהתו"כ וכן את דרשת הגמ' בסנהדרין (ס"ו ע"א) שלא זו נאמר בין בחרש ובין בשאר כל אדם, וכתב לפרש לפ"ז מדוע בכ"ז נקט רחמנא דוקא חרש וז"ל "וע"ד הפשט הזכיר החרש בקללה כי אע"פ שלא ישמע ולא יתקאף בקללתו הזהירה התורה עליו ואין צריך לומר בשומעים שיתביישו ויחר להם מאד", עכ"ל, וכדבריו כתב באריכות גם הרמב"ם בסהמ"ט (ל"ט ס"ז).

[עוד עיי"ש ברמב"ן כמה הסברים, ובפיה"מ לרמב"ם בסופ"ד דמסכת שבועות כתב בזה"ל "וכן אסור לקלל חבירו לפי שאמר ד' לא תקלל חרש ובא בקבלה לא תקלל מי שלא עשה מעשה שחייב עליו קללה אלא הוא חרש באותו דבר", עכ"ל, והיינו

לחבריה לא תסגי ליה במלקות לא מזית
אמרת דכתיב לא תקלל חרש, ע"כ, וברש"י
ותוס' נתחבטו בביאור התירוץ האחרון,
ועפי"ד הרמב"ן והרמב"ם הלל הוא פשוט
דהלל כל הקושיא היתה דבלאו דלא תקלל
חרש כיון דגדול עוונו בזה שזיער את חבירו
לא יסגי ליה במלקות וע"ז משנינן דבקרר
כתיב לא תקלל "חרש" והוא הלל אינו
מזיער וא"כ בע"כ דעיקר הללו הוא כלפי
שמיא וסוב אינן בו מעליותא על הללו
דמוציא ש"ס לבטלה ודו"ק [שו"ר דכ"כ
באו"ש (הל' ממרים)].

ובאמת ענה"ד דאין סיבת הללו דלא
תקלל מזד לערו של המקולל
מוכרח הוא, דהלל אמרו בשבועות (ל"ו א')
ונפסק ברמב"ם (פכ"ו מסנהדרין ה"ג) דגם
מקלל עצמו לוקה ואף דשם ל"ש ענין זיעור
ובע"כ דזהו איסור כלפי שמיא.

ב) ובעל"ד הגמ' בתמורה הנ"ל הנה עיקר
הטעם מדוע בעינן בללו זה לימוד על
מלקות יותר מבשאר לחוין הדבר מבואר שם
שזהו משום דאין בו מעשה ויעויין בחי' מרן
רי"ז הלוי (פכ"ו מסנהדרין) שכתב לחדש שאף
לאחר הגילוי שלוקה עליו אין הפשט
שנתחדש כאן דלוקה על ללו שאין בו מעשה

והמלקות הן המלקות הרגילות כדכל הללוין
אלל דכאן זהו דין מלקות מיוחד ומחודש
שנתחדש על חילול ה' שבה, ובה ביאר את
טעמו של הראב"ד שם שכתב דאף דעובר על
הללו אף במקלל בכינוי מ"מ מילקי לא לקי
אלל במקלל בשם המיוחד, והיינו משום
דהללו אמנם נאמר גם בשאר כינויים אך
הדין מלקות המחודש לא נאמר רק בשם
המיוחד, עוד ביאר בזה את המבואר
בירושלמי דהנשבע בשם והמקלל בשם לוקה
אחד ואף דהן לאוין מחולקין הואיל
ובתרווייהו המלקות הן מחמת הדין מלקות
המחודש ולגביו חשיב שעבר איסור אחד.

ובזה יש לפרש את סוף הפסוק ויראת
מאלקיך דמקלל בשם יש בזה איסור
מיוחד משום חילול ד' וכמו שלמדו בגמ'
מפסוק אם לא תשמור ליראה את ד' ולכך
דוקא בו הוסיפה א"ז התורה.

ודבריו ל"ב דברמב"ם שם (הל' ב') כתב
דהמקלל נשיא לוקה שלוש, א' מזד
מקלל ישראל ב' מזד מקלל דיין ג' מזד
מקלל נשיא, ולל השיג ע"ד הראב"ד,
ולפי"ד הגרי"ז הלל לא היה לו ללקות אלל
אחת כיון דהמלקות בג' הללוין הם מדיו
אחד וכדבריו בירושלמי, וכו'.

סימן סז

לאו דלפני עור לא תתן מכשול

"ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלקיך אני ד" (וי"ט י"ד)

הנה ידוע דכלל איסור זה נכללו ב'
עניינים, האחד כפשוטו שלל להכשיל

את חבירו בעלה רעה או בנזק גופני, והשני
שלל להכשילו בעצירה, והנה הרמב"ם

בעלה כתב הרמב"ם לליכא איסור רק כשהמוכסל ישראל משום דזהו מהאיסורים שבין אדם לחבירו שאינם נוהגים אלא בישראל אצל בהכסלה באיסור גם הוא מודה דזה נוהג גם בגוי הואיל וסו"ס מחמתו עבר הגוי עצירה שאינה ראויה לפני ד', ול"ק כלל מסוגיא דפסחים דאירי בעצירה עכ"ל.

ולפי"ז יאכל דמכסיל את חבירו בעצירה וחבירו שוגג יעבור גם מלד מכסיל בעלה רעה, להלא אין לך ענה רעה מזו, ונראה דזהו הביאור במש"כ בשו"ת מהרל"ח (סי' קכ"א) והובא בש"ך (יו"ד קי"ט) דבמקום שראובן נוהג איסור בדבר מסויים ושמעון נוהג בו היתר אם האיסור ניכר לעין מותר לשמעון ליתנו לראובן אך אם אינו ניכר אסור לתתו לו, וקשה הא אם כה"ג חשיב מכסיל באיסור א"כ גם כשהאיסור ניכר אסור ליתנו לו וכצדדי עברי דנהרא, ואם לא חשיב איסור א"כ בכל עניין יהיה מותר.

אמנם להנ"ל הוא מחוור, דבאמת כה"ג א"א לדנו כמכסיל את חבירו בעצירה כיון דשמעון נוהג היתר ויש לו על מי לסמוך ולגביו אי"ז עצירה, אך מ"מ החלק השני קיים כאן דמכסילו בעלה שאינה הוגנת כיון דחבירו נוהג בזה איסור ולגבי חלק זה שפיר דק חילוק המהרל"ח דאם אין האיסור ניכר חשיב הכסלה בעלה אך אם האיסור ניכר אין בזה כל הכסלה דחבירו יודע בזה וכיון דהכסלה באיסור ליכא שפיר התיר א"ז המהרל"ח, ועיין שו"ת כת"ס (יו"ד סי' ע"ז) שכתב עד"ז.

בסה"מ (שורש ט') כתב דאין לוקין על לאו זה כיון שהוא לאו שבכללות דכולל את ב' ענייני ההכסלה הנ"ל, וכ"כ גם במניין הלאוין (רל"ט), ויש להתבונן מדוע זה מחשיבו ללאו שבכללות הלא האיסור הוא אחד וכל החילוקים הם רק אופנים שבהם עובר עליו, אך היסוד הוא אחד, ובה"ג מסתבר דלא יחשב כלאו שבכללות, עוד יש להתבונן בזה דלשון הרמב"ם הוא "הזהיר מהכסיל קצתו את קצתו", ומשמע דלא נאמר האיסור אלא במכסיל את ישראל ולא במכסיל את העכו"ם והלא מפורש אמרו בפסחים (כ"ב ב') דהשולח אבר מן החי לב"נ עובר בלפני"ע הרי להדיא לא כן, וכבר תמה בזה במנח"ח (רל"ב).

וביאר הדברים שמעתי ממרן הגאון מפוניבז' זצ"ל וכעיי"ז כתבו האחיעזר (ח"ג סי' ס"ה ס"ק ט' וסי' פ"א ס"ק ז') והחזו"א (יו"ד סי' ס"ב ס"ק ז') שבאמת נכללו בלאו זה ב' עניינים נפרדים, האחד הכסלה בעלה רעה, והשני הכסלה בעצירה ואיכא חילוק ביניהם, דהראשון נוהג דוקא כשהמוכסל שוגג ואילו השני נוהג אפילו כשהוא מזיד ולשון עור לגבי זה הוא כמש"כ הרמב"ם בפיה"מ דשביעית (ה' ו') וביד החזקה (פי"ב מהלכות רולח ושמירת הנפש הי"ד) שעוירה התאוו עיני שכלו עיי"ן, והכסלה בעצירה גדרה הוא דחשיב כאילו יש למכסיל יד בעצירת האיסור, וכיון שכן א"ש מדוע חשיב לאו שבכללות כיון דבאמת הן ב' איסורים עם ב' גדרים, וא"ש נמי קושיית המנח"ח דדוקא לגבי הכסלה

לומר שזהו דוקא במזיד שאתינן מחמת האיסור המיוחד של הכשלה בעצירה דזזה נאמר חילוק זה אך בשוגג אין מקום לחילוק זה הואיל וסוף סוף הרי הכשילו בעצמה רעה.

עוד יש לומר לפי זה, להנה האחרונים לנו ביסודו של האמונת שמואל דבאיסור שאין המכשיל מצווה בו ליכא ללאו דלפני עור, כגון בישראל המכשיל את הכהן באיסורי כהונה, ולפי הנ"ל יש

אמור

סימן סח

וקדשתו לכל דבר שבקדושה, בכהנים

"וקדשתו כי את לחם אלקיך הוא מקריב קדש יהיה לך כי קדוש אני ד' מקדשכם" (כ"א ח')

לדבריו ה"ה נמי דצבעל מוס ליכא מלות וקדשתו, וכן נקט להשוות העניינים במנח"ח (רס"ט) בתו"ד, ול"ע מדברי התו"כ כאן דאמרינן "ומנין אם אינו רואה דפנו [פי' כלהו דע"כ] ת"ל וקדשתו בעל כורחו כי את לחם אלקיו הוא מקריב להגיד מה גרס, קדוש יהיה לך לרבות דעלי מומין", הרי מפורש דגם דבע"מ איכא מלות וקדשתו ודלא כדבריו, ול"ל דס"ל למג"א דקטן גרע מדע"מ וכדאשכחן בזבחים (ל"ט א') דנתרבה דע"מ לחלוק בקדשים מדכתיב כל זכר כהנים ונתמעט קטן מדכתיב איש.

ובטעם הדבר אפ"ל דבאמת מלשונות הפסוקים בפרשה זו משמע שבעל מוס אינו נפסל מלהיות בכלל הכהנים, אלא לכל זמן שמוס בו אינו ראוי לגשת להקריב וכדכתיב כמה פעמים לשון "לא

כתב רש"י "וקדשתו על כרחו שאם לא ראה לגרש הלקהו ויסרהו עד שיגרש, קדש יהיה לך נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר ולברך ראשון בסעודה", והנה תחילת דבריו מפורשים הם ביבמות (פ"ח ב') עיי"ש, אך סו"ד ל"ע דהלא בגיטין (נ"ט ב') למדו גם לדיון זה שצריך להקדימו בכל מקום מקרא דוקדשתו, וכבר עמדו בזה הרא"מ והמהר"ל בגור אריה. [ולשון רש"י בגיטין שם הוא "וקדשתו כי את וגו'" ואולי כוונתו היא דבאמת עיקר הלימוד הוא מסיפא דקרא וכדבריו כאן. שו"ר מה שהאריך באדרת אליהו לרבינו הגר"א בביאור דברי רש"י יעו"ש].

והנה במג"א (רפ"ב ס"ק ו') כתב דנ"ל דבכהן קטן אין מ"ע דוקדשתו, דהא בקרא כתיב כי את לחם אלקיך הוא מקריב וקטן אינו ראוי להקריב, ובפשטות נראה

למחול כדאמרינן בפ"ק דקידושין אין כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום, והשתא בלא הך טעמי תקשי היאך מאי משתעבד ביה אלא ודאי מאי מחיל הלכך אינטריק לטעמא דבעל מום דא"כ היה נרצע, עכ"ל, והנה מדלג אמר ר"ת לטעמא דמחילה היה מקום להוכיח דאיהו פליג ע"ז, אך באמת אין הדבר כן דיעויין בשו"ת מהר"ם (סי' מ"ד) שהביא בשם ר"ת להוכיח דמועילה מחילה מהאי דב"ק (כ' ב') שא"ל רמי בר חמא לרב חסדא שהיה כהן לבי תשמש לי, וכן מחולין (קל"ג א') שרבא היה לו שמע כהן וכוון לראיות אלו במג"א (או"ח סו"ס קכ"ח), וכיון שכן יש להתבונן מ"ט הוזקק לטעם דאין בגדיהם עליהם ולא היה סגי ליה בטעם דמחילה.

והנראה לומר בזה דבאמת ב' דינים הם, א. וקדשתו ב. קדוש יהיה, וצדין הראשון אמנם נכללו רק הראויין לעבודה משום דכתיב ביה כי את לחם אלקיך הוא מקריב, אך צדין השני נכללו גם שאר הכהנים דבהם לא נאמר פסוק זה, וממילא ל"ק כלל משה"ק ע"ד התו"כ ואין כל סתירה בין תחילת הפסוק לסופו, דבאמת בתחילה ממעטים בע"מ ובסוף מרבים, וגם דברי ר"ת יתיישבו לפ"ז דדוקא הוזקק להוסיף את הטעם דאין בגדיהם עליהם ולא היה סגי ליה בטעמא דמחילה משום דבזה יסגי רק לגבי הדין השני שסודו כבוד ע"ס קדושת הכהונה דזהו הטעם דאיתרבו בו גם בעלי מומין הואיל ומ"מ כהנים הם ועליו תהני המחילה הואיל וכהונתו ליליה היא [וכמו שיובא בסמוך מהמרדכי] ולגביו

יקרב ו"לא יגש", ולא דמי לקטן שנתמעט מלהיות בכלל הכהנים, ועי' בשע"מ (פי"ב מע"ז) שדן אם קטן חשיב כהן לגבי גלוח מזורע, והביא מהא דכהן קטן כשר לטומאות נגעים, ברם יעויין בקרן אורה דכתב אמאי דפסק הרמב"ם דקטן פסול לכתיבת מגילת סוטה, וכ' הקר"א דכ"מ דבעי כהן קטן ל"ה כהן "דכל היכא דבעינן כהן, קטן לאו כלום הוא דבקטנותו אין עליו מעלת כהונה בכל מעשה דבעי כהונה כמו לגלח מזורע, עכ"ל, [ולפי"ד ז"ל דראית נגעים שאני דלאו מדין עבודה היא כלל וכמ"ס צ"בחים (י"ד ב') מראות נגעים דלאו עבודה היא ובעיא כהונה]. וסימן לדבר מהא דבעל מום פסול בצמה ואע"פ שס' גם זר כשר והטעם כמ"כ במשך חכמה "דבצמה לא יקריבו ישראלים בע"מ והטעם דכל אשר בו מום לא יקרב גם במוסב שרים והקריביו לפחתך לכן גם בצמה אסור" וזהו כדברינו.

אכן אכתי ע"ז התו"כ צריכים פירוש, דבתחילה אמרו מלמד מה גרם דהיינו שהגורם הוא הא דמקריב, וא"כ נתמעטו בעלי מומין ושוב לבסוף נתרבו גם בעלי מומין, עוד יש להתבונן בענין זה דהנה בהגהות מרדכי (בגיטין סי' תס"א) כתב "מעשה בכהן שיאק מים ע"י ר"ת והקשה לו תלמיד אחד הא שנינו בירושלמי המשתמש בכהונה מעל והשיב לו אין בהם משום קדושה בזמן הזה דקיי"ל בגדיהם עליהם קדושה עליהם ואי לא לא, והקשה א"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו ושתיק ר"ת והשיב ה"ר פטר דנהי דיש בהן קדושה יכול

והנה ראיתי במנח"ח (רס"ט) שהביא מש"כ החינוך שגם בצע"מ נוהגת מצוה זו וכתב דמהרמב"ם שלא הזכיר ד"ז משמע דס"ל לדאין נוהגת בהם המצוה ורז"ל דהכרחו לזה היה מסוגיא דקידושין הנ"ל דעבד כהן אפשר להשתעבד בו ורק רציעה לא רצעינן ליה כדי שלא יעשה בע"מ דאיהו לא ס"ל כחירויו של ר"ת דמועילה כאן מחילה ולכך הוכרח לומר דבצע"מ לא נאמרה מצוה זו ולכך כיון שלאחר שירצע יעשה בע"מ ויותר להשתעבד בו היה מקום לרועעו. ודבריו תמוהים דאף אמנם שבהלכות כלי המקדש לא הזכיר הרמב"ם מדינו של צעל מוס אך הלכא מפורש בדבריו בסהמ"ל (עשה ל"ב) דגם בצע"מ נוהגת מצוה זו עיי"ש, ובאשר לקושייתו מקידושין הנה בפשטות ז"ל דס"ל כר"ת דמועלת מחילה, אכן לדברינו עד עתה אפילו נימא דס"ל דלא תהני מחילה ג"כ יתיישב דדוקא בתמימים לא מועלת מחילה דאיהו איתנהו ב"וקדשתו" אבל בצע"מ דליתנייהו דדיון "וקדשתו" אלל רק דדיון "כי קדוש" תהני מחילה ולכך שפיר הוה רצעינן ומשתעבדינן ביה כיון דצע"מ הוא וחפץ הוא בעבדות.

אכן באמת אף אם כנים דברינו בדעת ר"ת מ"מ בדעת הרמב"ם אי אפשר לומר כן דכך הוא לשונו בסהמ"ל "אוונו לכבד זרע אהרן לפארום ולנשאם ושנאים מדרגתם ראשונה ואפילו ימאנו לא נשמע מהם זה כלו הגדלה לא - ל יתעלה אחר שהוא לקחם ובחרם לעבודתו ולהקריב קרבנותיו והוא אומרו יתעלה וית"ש

גם לא יהני הטעם דאין בגדיהם עליהם דהלל הוא נוהג גם בשאינן ראויים לעבודה, אבל על הדיון הראשון שבו איתרבו רק הראויין לעבודה והיינו משום שהוא יסודו כבוד עבודת מקדש ד' לא תהני מחילה דאי"ז כבוד דיליה אלל כבוד שמים ועליו נקט לטעמא דאין בגדיהם עליהם דמחמת כן תשבינן להו כאינם ראויין לעבודה ולא נכללו בדיון זה. ונכעיי"ז כ' בכת"ס עמ"ס גיטין בשם אביו החת"ס יעו"פ.

ועי"ש במרדכי שנשאל האם כהן יכול למחול ומסיק דכמו שקיי"ל דת"ח יכול למחול דתורה דיליה היא ה"ה כהן שיכול למחול דכהונה ידיה היא כדכתיב והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם וכן בפרשת קורח כתיב כמה פעמים כהונתכם דהוה דיליה, ולפמשנ"ת גם ר"ת מודה בזה אלל דס"ל דזהו רק לגבי הדיון של "קדוש יהיה" ולא לגבי הדיון של וקדשתו ודו"ק. ועיינן בשו"ת מהר"ם (סי' מ"ג) שהביא מהירושלמי בדרכות דמבואר דאסור להשתמש בכהן גם בזה"ז, ולפמשנ"ת אין מזה קושיא על ר"ת דאפ"ל דהתם איירינן בדלל מחל ולכך אסור גם בזה"ז מדיון "קדוש יהיה".

וביון דאיתנין להכי שוב ל"ק כ"כ על רש"י, דכיון דאמרין דתרי הלימודים אמת הם אפ"ל דנקט רש"י לקרא דכי קדוש משום שהוא הכולל יותר דביה איתרבו גם אותם שאינם ראויים לעבודה כקטנים צעלי מוס ומחוסרי בגדים.

וקדשתו כי את לחם חלקיך הוא מקריב וזא הפירוש וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולבדך ראשון וליטול מנה יפה ראשון ולשון ספרי וקדשתו על כרחו לומר כי זווי נאטוינו זו ואינו בבחירת הכהן וכן אמרו קדושים יהיו לאלוהים על כרחם והיו קדש לרבות בעלי מומין שלא תאמר אחר שלא יאות להקריב לחם חלקיו למה זה נתן לו מעלת הקדושה וכבוד על כן אמרו והיה קדש כל הזרע הנכבד ההוא תמים ובעל מום וכבר התבאר התנאין המחוייבין להם ואז יהיה ראוי להתנהג עמהם בזה המנהג במקומות מפוזרים בגמרא בחולין ושבט ובכורות וזולתם, עכ"ל, ומשמע שדינם שזה בכל לתמימים ועל כולם קאי מש"כ בתחילת דבריו שאפילו ימאנו לא ישמע להם דלא תהני מחילה וכמו שדקדק ממנו הגר"א באו"ח סו"ס קכ"ח ודלא כמש"כ.

[והנה] הרמב"ם סיים דנתבארו התנאים המחוייבים בגמרא בחולין בשבת ובכורות, וז"ע לאיזה תנאים נתכוין, הא בבכורות וכן בחולין (כ"ד א') מבוארים המומין הפוסלים בכהנים, ואיהו הלך כתב דגם בבע"מ איכא מראה, ובדוחק י"ל דכוונתו על מש"כ בבכורות (מ"ה ב') דהנושא נשים בעבירה יורד וזו אין דין כיבוד כמו שנפסק בשו"ע (סי' קכ"ח סע' מ') ולפ"ז יש לומר דמש"כ שנתבאר בחולין כוונתו היא להא דאמרו שם (קל"ב - קל"ג) דכל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, ויש סמך לפירוש זה מדברי החינוך

(רס"ט) שהביא לשון הרמב"ם ואח"כ כתב "וכבוד זה נעשה להם כשראוים לכך אבל אם היו בעלי עבירות נמנעם מכבוד", ומשמע קלת שפירש כך ברמב"ם, אכן מש"כ הרמב"ם דנתבארו גם במסכת שבת לא ידענא כלל לאיזה מקום כוונתו ולמיעוט בקיאותי אין במסכת שבת גילוי בענין זה ואולי יש כאן ט"ס]: [וראיתי מי שציין לשבת נ"ה ב' אם כהן הוא לא יהיה לו בן מגיש מנחה הובא ברמב"ם (פי"ג מאיסור"ב)].

(ב) הנה בסו"פ שופטים גבי עגלה ערופה (דברים כ"א ה') כתיב ונגשו הכהנים בני לוי, ודרשו בספרי בני לוי לרבות בעלי מומין, והיינו מדלח כתיב בני אהרן הכהנים, וכה"ג דרשו בתו"כ רי"פ אמור הובא ברש"י "אמור אל הכהנים בני אהרן לרבות בעלי מומין", ולפ"ז מדוקדק מאד לשון הרמב"ם דנקט הלשון לכבד זרע אהרן ולא כתב "לכבד הכהנים" כדרכו בשאר מצוות הכהונה, והיינו משום דכאן איתרבו גם בע"מ ולכן נוקט לשון זרע אהרן שכולל את הכל וכדרך הספרי והתו"כ.

והנה בפרשת וילך (דברים ל"א ט') כתיב "ויכתב משה וגו' ויתנה אל הכהנים בני לוי הנשאים את ארון ברית ד'", ובספר פנתי פנתי הלכות סוטה נסתפק מה נתרבה כאן, ונראה דבא לרבות בע"מ לנשיאת הארון ואע"פ שזוהי מצוה הנוהגת רק בכהנים כמש"כ הרמב"ם בסהמ"א (ל"ה).

סימן סט

גדרי כהן גדול וכהן משיח

"והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא את ידו ללבש את הבגדים את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם, ועל כל נפשת מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא, ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו כי נזר שמן משחת אלהיו עליו אני ידוד, והוא אשה בבתוליה יקח, אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח" (וכ"א י' - י"ד)

ובהגדרה זו יוצנו לן כמה חילוקים שמלינו בדברי הראשונים והאחרונים.

(א) מש"כ הרמב"ן בסהמ"ל (שורש ה') ופירושו עה"ת (ויקרא י' ו'), שצני אהרן שהם עצמם נמשחו בשמן אף שמשיחתם היתה כדי לעשותם כהנים הדיוטים בכ"ז דינם כדין כה"ג משוח מלחמה, וכוותיה כתב גם הראב"ד בהלכות ביאת מקדש, (פ"ב ה"ה) דברמב"ם שם כתב "כהן שיצא מן המקדש בשעת העבודה בלבד חייב מיתה בין כהן גדול בין כהן הדיוט שנאמר ומפתח אהל מועד לא תלאו פן תמותו". רצ"ל דמדקאסר רחמנא לצני אהרן שהיו כהנים הדיוטים מוכח דהאיסור נאמר גם לכהנים הדיוטים, וכתב ע"ז הראב"ד "לא נאמר אותו פסוק אלא לאותה שעה שציל שנמשחו בניו ומה שאמרו בתורת כהנים מניין לכהנים שצכל הדורות לכהנים הגדולים שצכל הדורות קאמר שהרי שמן משחת קדש הוא מרבה אותם", עכ"ל.

ביומא (ע"ג א') נתבארו כל הדינים שנתייחד בהם כה"ג, והם הני ו' דפרשה דידן, וכן דמקריב בראש ונוטל חלק בראש, ומשמש בשמונה בגדים וביום הכיפורים, והחזרת רוחה, ופר כהן משיח, ועשירית האפיפה, ועוד וקאמר עלה "וכלן אין נוהגות במשוח מלחמה, חוץ מחמשה דברים האמורים בפרשה, לא פורע, ולא פורם, ולא מטמא לקרוביו, ומלווה על הבתולה ומוזהר על האלמנה". וזהו דלא נזכר איסור יציאה מהמקדש שמותר לשמש באנינות היינו משום דנתמעט המשיח מזה מקרא דעליו כמבואר בהוריות (י"ב ב'), ונראה דהגדר בחלוקה זו הוא דהני ה' דינים דפרשה דידן יסודם הוא משום ד"יוצק על ראשו שמן המשחה", דבמשיחתו נתקדש, ולכך נכלל בהם משוח מלחמה הואיל וגם הוא נמשח בשמן, משא"כ כל שאר הדינים יסודם הוא בגלל גדולתו העצמית ולכך לא נכלל בהם משוח מלחמה דאין מעלתו גדולה כמעלת הכהן הגדול ודו"ק.

הבאים מחמת גדלותו כשימוש' בח' בגדים כל שצטלה גדלותו צטלו גם הם [וכ"כ גם בשם מרן הגר"ח], והן הן הדברים אשר דיברנו.

(ד) והנה במש"כ התוס' דכה"ג מתמנה צפה, נסתפקו המנח"ח (קפ"ה) הפנ"י בליקוטי יומא (י"ב) והחקרי לב (או"ח) מהו דינו כשנתמנה ועדיין לא נמשח [ועיין כלי חמדה תזריע], ורלו לומר דרק לגבי עבודה בשמונה בגדים דינו ככה"ג, ולא לגבי שאר דינים ואיסורים, וזהו תואם למש"כ דשייכת גדולה בלא קדושה, ולכך לבישת בגדים שתלויה בגדולה נוהגת אף קודם שנתקדש.

ובעיקר מש"כ בשם הרמב"ן והראש"ד דהיה לבני אהרן דין משוחי מלחמה, יס להעיר דיעויין ברמב"ן בפרשת ו' (ח' י"ב) שצידד לומר דחלוקה היתה משיחתם ממשיחת כה"ג, דבזה היתה גם יליקה וגם משיחה, ובהם רק משיחה, ועיי"ש שדקדק כן מלשונות הפסוקים, וא"כ מנ"ל דאית להו דין משוח מלחמה אולי מעלת המשוח מלחמה בזה לו מחמת היליקה וכלשון הפסוק אשר יואק על ראשו [עיין במלבי"ם שהביא דזוהי מחלוקת בחז"ל כיצד היתה משיחת בני אהרן], והנה המעיין היטב בדברי הרמב"ן בפרשת שמיני (פרק י' פסוקים ו' ז') יראה דמספק"ל לרמב"ן האם האיסור יציאה מן המקדש נוהג רק בכה"ג, כראש"ד או גם בכהן הדיוט כרמב"ם, ואפשר דב' הספיקות אכן תלויים ז"ז דאם היתה משיחתם שווה למשיחת כה"ג ספיר לדקו דברי הראש"ד, משא"כ אם לא היתה משיחתם שווה לזו של כה"ג העיקר כרמב"ם וז"ב בזה.

וזהו בדברי הרמב"ן דהיה דינם כמשוח מלחמה [ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי שם] ולנאמר מובן היטב גדר הדברים דאף בודאי לא היו כהנים גדולים ככ"ז נהגו בהם דיני משוח מלחמה שסודם משום דנמשח בשמן הקדש.

והנה בגר"ח שם מוכיח מהא דבני אהרן לא יכלו להקריב אונן. ברם בראש"ד בתו"כ (פרשת שמיני) הקשה באמת מאי טעמא לא יכלו בני אהרן להקריב אוננים שהרי מצינו שלשאר דברים היה דינם אז ככהן גדול ולשיטתו קאזיל. ודו"ק.

(ב) הנה קיי"ל (הוריות י"א ב') דכהן גדול בן כהן גדול טעון משיחה ואילו מלך בן מלך אינו טעון, וע"פ הנ"ל נראה דהיינו משום דרק את הגדולה והשקרה יכול לקבל בירושה וכפי שמקבל מלך בן מלך ואינו טעון משיחה, אך את הקדושה של כ"ג המשוח אינו יכול לרשת דזהו תלוי במי שצפועל נמשח, ובשביל זה צריך הוא לימשת.

(ג) ויעויין תוס' יומא (י"ב ב') שהביא מהירושלמי דכה"ג מתמנה צפה ומסתלק צפה וכתבו עפ"ז דאם נסתלק צפה יכול לשמש בארבעה בגדים ככהן הדיוט, ובספר גבורות ארי תמה דהא קיי"ל בשלהי הוריות דכה"ג שצבר מחמת מוס או ד"א נוהגים בו כל איסורי כה"ג וא"כ הדין נותן שימש בשמונה בגדים, וכתב באור שמח (ספ"ו מהלכות איסורי ביאה) לתרץ דדוקא לגבי אותם הדינים שנוהגים גם במשוח מלחמה נאמר דין זה וכמש"כ הרמב"ם דקדושת השמן לא פקעה אבל הדינים

סימן ע

עשה דבתולה לכהן גדול

"והוא אשה בבתוליה יקח אלמנה וגרושה וחללה זנה את אלה לא יקח כי אם בתולה מעמיו יקח אשה" (כ"א י"ג י"ד).

כיפורים שצריך להביא קרבנות כדי שיוכל לאכול את הפסח אמרינו התם דעשה שיש בו כרת דחי לעשה דהשלמה אבל שאר עשין לא, אכן כבר דחו האחרונים ראייה זו דעשה זה להקריב את הקרבנות קודם התמיד הוא עשה חיובי ולא רק איסור עשה וכדחזינון שמנה את זה הרמב"ן בזמנין המצוות ואף שאינו מונה איסורי עשה וכיון שכן שוב ליכא ראייה. ולסוברים דדחי הדין נותן דעשה ידחה ל"ת ואיסור עשה, וכדקיי"ל דעשה דוחה ב' לאוין, וכיון שכן הקשה הבית מאיר (אהע"ז קע"ד) מהגמ' ביצמות (כ' א') דמבואר התם דאלמנה מן הנשואין שנפלה לפני כה"ג אינה מתייבמת ללא אחי עשה דיבום ודחי עשה ול"ת דאלמנה, ושם הלך זהו רק איסור עשה ומדוע שלא ידחה העשה, וכתב בספר מלבושי יו"ט (אהע"ז סימן י"ח) לתרץ ע"פ הנאמר דאלמנה לכה"ג מלבד האיסור עשה שזיה יש בזה גם ביטול מצוה חיובית ולגבי זה לא אמרינו עדל"ת דזה ודאי אינו כלאו.

והנה בספר תורת משה לחת"ס ז"ל כתב דכהן גדול שקודם שנתמנה נשא בעולה רמי עליה לאחר שנתמנה מצוה לישא עוד אשה בתולה, ומשמע שהבין שזוהי מצוה חיובית כמו תפילין וכו', ולכאורה יש

(א) הרמב"ן ביאר בשם התו"כ דתרי עניינים נאמרו כאן, (א) מלות עשה בקום ועשה שיקח בתולה, (ב) לאו הבא מכלל עשה שלא יקח בעולה משום שהיא אינה בתולה [דוגמת איסור עשה דמארי שני דילפינן ליה מדכתיב דור שלישי יבוא דמשמע הא דור שני לא יבוא], וכדברים אלו מוכח גם בדעת הרמב"ם בשהמ"ל, דהנה הוא לא מנה את העשה דמארי שני וביארו דטעמו הוא משום דאינו מונה איסורי עשה ולאויין הבאין מכלל עשה, והשתא מדמנה (במ"ע ל"ח) את העשה דבתולה בעמיו יקח אשה בהכרח שזוהי מצוה בקום ועשה, וכן מבואר גם בספר זהר הרקיע לרשב"ץ ז"ל שאיכא גם איסור וגם מצוה.

ובשטמ"ק בכתובות (מ' א') הביא דנחלקו הראשונים בהא דקיי"ל דעשה דוחה ל"ת האם דוחה גם איסור עשה דדינו כלאו או לא, ועיין בזה במש"מ (פ"א מהלכות נערה). [ובצאג"א (סי' ל"ג) כתב להוכיח ללא דחי, דהנה קיימ"ל לכל הקרבנות קרבין דוקא קודם התמיד דכתיב עליה השלם כל הקרבנות כולם ובפשות זהו רק איסור עשה ואעפ"כ מבואר בפסחים (נ"ט א') דעשה אינו דוחה איסור זה ורק במחוסר

בעולת עצמו אך אם נשא אינו צריך להוציא ואי"ז כבעולת אחרים שגם אם נשא צריך להוציא, ול"ע סברת הדבר דממנ"פ אי חשיבא כבעולה מדוע אי"ז להוציא ואם אינה כבעולה מדוע לא ישא, ונראה לומר וצדקך זו כתבו הגר"י פרלא (נח"צ ל"ת רס"ד) האפנת פענח (על הר"מ שם ועה"ת כאן) והזכר יצחק דבעולת עצמו אין לה שם "בעולה" אך מ"מ גם "בתולה" אינה, ולכך איסור עשה ליכא בזה דאינו עובר על העשה אך מ"מ את המאנה לא מקיים בה, ולכך לכתחלה לא ישא הואיל וצריך לקיים את העשה אך מ"מ אם נשא לא יוציא דאין בזה איסור עשה כבעולת אחרים, ולפ"ז ניחא נמי הכא דודאי דבוגרת חסורה עליו כיון דרמיא עליה מנות עשה לישא בתולה וכדברי הרמב"ם בהלכות איסו"ב ואעפ"כ לא מני לה הרמב"ם בהלכות אישות משום ששם הוא מונה רק את הנשים האסורות והיא אינה בכללם הואיל ואינה בעולה וכמשנ"ת, ודו"ק.

ברם צריך עיון מסוגיא דכתובות (ל' א') דמבואר שם בתוס' ובראשונים דקבעי למימר בגמ' דלר"ע דאין קידושין תופסין בחייבי עשה לא יתפסו קידושין דבעולת עצמו, ולפמנ"ת דלית בה איסור עשה אלא רק ביטול מנות עשה נראה מסתבר דאין שייך כאן דינו של ר"ע, דדבריו אמורים דוקא במקום שיש פגם ופסול ולא במקום שיש רק ביטול מאנה, ול"ע.

לדון בזה דאפ"ל דזהו כמאות שחיטה שאינה מאנה המוטלת על כאו"א שישחוט אלא דכשרואה לאחר בשר איכא עליה מאנה לשחוט וה"נ הכא רק כשרואה לישא אשה איכא עליו מאנה שתהיה בתולה, וכעין זה יש להעיר גם עמש"כ בספר דברי אמת הספרדי (קונטרס השי"ש) שכתב דאם נשא אשה בתולה אחת קיים בזה את העשה ושם כשרואה לישא עוד אשה אין עליו מאנה שתהיה בתולה ורק שכשנושא בעולה מצטל את העשה, ולנאמר דזהו כעין שחיטה אין זה מוכח, דאפ"ל שכל אשה שנושא יש עליו מאנה שתהיה בתולה.

ב והנה קיי"ל דכסם שנתמעטה מהפסוק "אשה דבתוליה" האלמנה כך נתמעטה הבוגרת שכלו בתוליה מאליהו, ויעיין ברמב"ם במנין המאות שצריש הלכות איסו"ב (מאנה ל"ג) שכתב "שישא כהן גדול בתולה בנערותיה", וכן כתב בהלכות איסו"ב (פי"ז הי"ג) "ומשתבגור תאסר עליו שנאמר והוא אשה דבתוליה יקח", ויש לעיין דצריש הלכות אישות (פ"א ה"ח) כתב "ויש שאיסור ביאתו בעשה ואינו מחייבי לאוין וכו' בעולה לכהן גדול", ולכאורה מדהזכיר דוקא בעולה משמע דבוגרת אינה בכלל זהו סותר לדבריו הנ"ל.

והנראה לומר בזה, דהנה מבואר בגמ' ביבמות (נ"ט ב') וברמב"ם (פי"ז מהלכות איסו"ב הט"ז) דכה"ג לא ישא

סימן עא

בגדר חיוב יהרג ואל יעבור**ובגדר קידוש השם**

"ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל" וכו',
לב

הרמב"ם זמ"ע דקידוש השם (מלוא ט') כתב: ראה לומר מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו יתעלה ואמונת יחודו, כמו שעשו חנניה מישאל ועזריה בזמן נבוכדנצר הרשע כשגזר להשתחוות לאלם והשתחוו כל העולם וישראל בכלל ולא היה שם מקדש ש"ס והיתה בזה חרפה גדולה על ישראל וכו' ולא נטוטה מלוא זו אלא לכמו המעמד הגדול ההוא שפחד ממנו העולם כולו והיה בו ראוי שיפורסם הייחוד ויגלה דברים בעת ההיא וכו' ע"ש. ול"כ מה שכתב הרמב"ם דלא נטוטה מלוא זו אלא לכמו המעמד ההוא, והרי הרמב"ם פוסק בפ"ה מיסוה"ת דבין זלנעא בין צפרהסיא יהרג ואל יעבור ואית ביה משום קידוש השם, ועוד דאף מה שחייב ליהרג ולא לעבור צפרהסיא בכל עבירות היינו בפני עשרה מישראל כמש"כ בגמ' סנהדרין (ע"ד ז') וברמב"ם בהל' יסוה"ת שם, ומ"ט דדוקא במעמד הגדול והמפורסם ההוא.

ונראה להרמב"ם ס"ל דיסוד דינא דג' עבירות הוא שנתחדש שאין לו היתר לעבור משום פיקו"נ ועל כן אפילו אם מאיימים עליו בהריגה ג"כ יהרג ואל יעבור, אבל בודאי אם יכול למלט נפשו

ולברוח מן הסכנה הזו שפיר טפי קעביד, ואין ענין שישאר ויסתכן שלא לעבור, אמנם כל זה בסתם, אבל בכגון המעמד הגדול ההוא שלא היה מקדש ש"ס בעולם וכו' אפילו יכול לברוח מלוא הוא בקום ועשה לילך וליהרג על קידוש השם כדי לפרסם יחודו ואמיתותו ית' בעולם, ואין לו לברוח מזה, וזהו שכתב הרמב"ם דמלוא לקדש את השם בקו"ע ולחזר ליהרג על קידוש השם, זה לא נטוינו אלא בכגון המעמד הגדול ההוא, דנתקדש שמו דברים לפני העולם כולו וכמו שביאר הרמב"ם. וסבר הרמב"ם דאילו היה במלוא זו רק האיסור שלא לעבור על ג' עבירות או על שאר מלואות צפרהסיא אפילו במקום סכנה, לא היה נמנה למלוא בפנ"ע כיון שאינו אלא מחזיר את החיוב של העבירות הללו עצמן אפילו במקום סכנה, ואפילו אם יש בו מלוא דקידוש השם הוא רק כמו איסור עשה שאינו נמנה לפי"ד הרמב"ם כיון שאין בו קום ועשה רק איסור וה"נ אילו היה בו רק איסור שלא לעבור וע"כ מדהוי מלוא (כדהוכיח מהגמ') היינו משום שיש אופנים אינו רק איסור אלא מלוא הוא ליהרג עבור קידוש השם ולכך לחזר אחריה ולא לברוח מן הסכנה ככה"ג, וע"ז כתב דחיוב זה אינו אלא ככה"ג.

עושה מעשה כמ"ס תוס' ביומא (פ"ב ב')
[מיהו צדעת הרמב"ם סוכרים רבים שחולק
על זה כמס"כ הגר"ח בהל' יסוה"ת
והכפו"ת ביומא פ"ב ועוד], ואף באופן
שעושה מעשה הביאור הוא שאין לו היתר
להרוג חבירו או לעבור בעריות אבל לא
שמסירת חייו חשובה טפי מהאיסור, ודוקא
באיסור ע"ז שהוא עיקר סתירת האמונה
בהשם נאמר שלמסור חייו הוי מלוא באופן
חיובי, ומחוייב ליתן חייו בעד זה [מיהו
לפמס"כ תוס' רא"ס ותו"י דגם בע"ז
בשוא"ת יעבור וכנ"ל משמע שאין חילוק].

ועפ"ז נראה במס"כ התרוה"ד דבספק יהרג
ואל יעבור ל"א ספק נפשות להקל,
לאדרבה מספק יקיים המלוא קידוש השם,
ולפי"ז כתב המנ"ח דבספק רודף יהרג ול"א
בזה ספק נפשות להקל ע"ש, ולמס"נ נראה
דדברי תרוה"ד נאמרו דוקא בע"ז דבזה
מקיים מלוא באופן חיובי בזה שמוסר נפשו
על קידוש השם ושייך לומר בזה ספק מלוא
לחומרא, אבל ברודף שאין כאן קיום מלוא
דקידוש השם רק שמחוייבים להליל הרודף
למיתה [ואף שמאזוים להליל מ"מ ע"ס
ההריגה לאו מלוא], בספק אם הוא רודף
למיתה לית לן היתר להורגו מספק ובדאי
שייך בזה הכלל דספק נפשות להקל, כיון
שיסוד דין ההריגה שלו שהותר דמו ולא שיש
מלוא להקריב את חייו של הרודף.

ובשל"ה שער האותיות (ערך אמונה) דן
אם יש לברך על קידוש השם במי
שמוסר עצמו למות ולא לעבור, ורז"ל
שאין מצרכין אלא במלוא שצריך להדר
אחריה לעשותה כמו תפילין בלוב מילה

ישורש דברי הרמב"ם נראה שהוא ממנה
שמצינו בפסחים (נ"ג ב') מה ראו
חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על
קדושת השם נשאו קל וחומר מצרדעים וכו'
וכבר הקשו תוס' והראשונים מאי קשיא ליה,
והא דין הוא דבע"ז יהרג ולא יעבור, ותיירץ
שם ר"י דהיו יכולים לברוח ולא ברחו וע"ז
מקשי מ"ט ראו לעשות כן ועל זה קאמר
דנשאו ק"ץ מצרדעים ע"ס וכ"כ הריב"ס
(קע"א) ע"ס באריכות, ומזה למד הרמב"ם
שבאופן זה של חנניה מישאל ועזריה אכן יש
חיוב שלא לברוח, דחינו רק איסור לעבור
אלא מלוא בקו"ע לקדש ש"ס ואין לו לברוח
בכה"ג, ומלוא לקדש את השם.

והדברים מבוארים יותר לפמס"כ במקום
אחר דגדר קידוש השם בזה
דיהרג ואל יעבור ע"ז חינו רק שאסור לו
לעבור אפילו יהרגוהו ואין חייו חשובין כנגד
האיסור, אלא שאע"פ שחייו חשובים
מאיסורים דעל כן בכה"ת נאמר וחי בהם,
מ"מ מלוא למסור חייו החשובים עבור
קידוש השם ולהשתמש בחיותו לקדש את
השם, וכדלויקא לשון הרמב"ם שם שמלות
קידוש השם היא שנמסור עצמנו לאנש
למיתה בעבור אהבתו יתעלה וכו' וכנ"ל,
ומה"ט מחוייב למסור עצמו [באופנים
מסויימים] גם כשיכול לברוח ולהליל את
חייו אף שלא יעבור על האיסור דמ"מ לא
יתקדש השם בכך ובכה"ג מלוא ליתן את
חייו עבור קידוש השם. ואפשר דכ"ז רק
בע"ז, אולם בג"ע וספ"ד אין מחוייב למסור
עצמו לזה ועדיף שיברח ולא יסתכן, דחזינן
דבהם הא אפילו לעבור שרי באופן שאינו

ואקיימנו, והאריך בזה, ומביא מהריקאנטי שכתב להדיא לזריך לזרך, אבל מסיק דה"מ כשמקדש שם השם ברבים בפרהסיא, אבל בלנעא אף בג' עבירות שזריך ליהרג ולא לעבור אינו מזד עיקר המלואה של ונקדשתי אלא שלא הותר לו לעבור עליהן אילו במקום פיקו"נ אבל לא יברך עליהן ע"ש, והן הן הדברים.

וכדו' אבל באופן שאין זריך להדר ולהתחייב זה אינו מזכר, וה"נ אם יכול לברוח או לפדות עצמו מהסכנה יעשה כן ולא ימסור נפשו וא"ל לישאר ולמסור נפשו, אבל דוחה השל"ה דמאינו שיש ענין דוקא למסור נפשו במלכות קידוש השם כדלמר ר"ע ברכות (ס"א ב') כל ימי הייתי מאטער על פסוק זה דבכל נפשך מתי יבוא לידי

סימן עב

בענין קביעות החדשים מלא וחסר ואתם אפי' מוטעין

"אלה מועדי ד' מועדי קדש אשר תקראו אותם במועדם" (כ"ג ד').

כיון דבני בב' בתר ב"ד של א"י גרידי טעותם אינו עומד, וכ"ה בר"ן שם.

ומכל זה מאינו חידוש גדול דשייך שיהיה קביעות מיוחדת לבני חו"ל אף שאינה מתאימה למה שנקבע בא"י עפ"י הראי', וכ"כ באריכות גדולה בספר יסוד עולם מאמר ד' פ"ה. [אלא שהוא הסביר הענין קצת בפנים אחרות] וגדולה מזו מבואר שם ביסוד עולם ששייך לפעמים שבי"ד עצמם של א"י יקבעו לגולה ר"ח ביום אחר מאשר נקבע בא"י, ובריטב"א שם מבואר שכך הי' עיקר תקנת המועדות שכל זמן שלא ישמעו מפי מי ששמע מב"ד מקודש יהי' המנין של בני חו"ל קיים וקבוע עפ"י ב"ד כדרך שתיקן הלל הנשיא המועדות שבידנו.

וביאור הדברים כתב מרן החזו"א, שכן נתקבלה הלכה למ"מ דליכא ב' חשבונות, האחד, בזמן שיש סנהדרין ומקדשין

מהבא ילפינן דמועדי ה' הם רק אלו הנקבעים עפ"י ב"ד המקדש ומעבר חדשים, ובר"ה (כ"ה א') ילפינן אתם אפילו שוגגים אפילו מזידיים אפילו מוטעים.

והנה גרסינן בגמ' ר"ה (כ"א א') עולא איקלע לבבל בחדסר בתשרי, אמר בסים תבשילא דבבלאי ביומא לומא רבה דמערבא, [שבא"י הי' אותו הלול מעובר וכשהיה בבבל י"א היה בא"י עשירין] אמרו ליה אסהיד אמר לא שמעתי מב"ד מקודש, והק' בתוס' דהאיך הניחם ללכול באיסור כרת, ותירלו דכיון דקי"ל אתם אפילו מוטעין ושוגגין ממילא נשארה הקביעות של בני בב'ל, וכ"כ ברשב"א שם דכיון שכבר קבעו בני בב'ל יום ל' [ללול לר"ה] ועליו סמכו והתענו בעשירי שלפי חשבון זה יש להם לסמוך על מה שאמרה תורה אתם ואפילו מוטעים, ומיהו אילו העיד להם לוי שקידשו,

תשבון שלהם שקבעו מועדים על פיו אלא שהחמירו בספיקא דיומא משום שיש להם דין גם להתחשב במה שקבעו בא"י שאם יודע להם יגררו אחריו וכן"ל וכן"כ בספר הזכרונות לרבינו אדוק הכהן.

והנה בטורי אבן ר"ה שם הקשה על שיטות הראשונים הנ"ל, דאם כן נמצא שאם יום כפורים ביום עשירי לחשבונם א"כ כיון שהוקבע יום זה לעשירי קודם ממילא יוקבע יום ט"ו לחשבון זה לסוכות ולמאי נפק"מ הלכו השלוחים למקומות שידעו שלא יגיעו עד אחר יום כיפור הרי שם כבר ע"כ ינהגו עפ"י חשבונם הקודם.

ברם י"ל בזה דאע"פ שביום כפורים חלה עליהם חובה מדין עשירי שלהם, מ"מ כשנודע להם אח"כ מנין ב"ד של א"י יסתרו מנינם הקודם ומכאן ולהבא ינהגו לפי מנין א"י, ואין זה נחשב כסתירה, וכ"כ רבנו החת"ס בצו"ת (יו"ד סי' ר"ט) ובחי' (ביצה ד' א') ויישב בזה מה שהקשו האיד נהגין ספיקא דיומא בסוכות הרי ע"כ ביום כפורים כיון שלא החמירו בספיקו נמצא שסמכו על רוב אלול שאינו מעובר וא"כ גם סוכות ינהגו לפי חשבון זה. ותירץ ע"פ מש"כ הרמב"ם (בפ"ג מהל' קדוה"ח הט"ז) דכשלא באו עדים בר"ח ועיברו ב"ד את החודש ואח"כ באו עדים שפיר מקדשין החודש למפרע, ונמצא שבכה"ג לגבי מכאן ולהבא משכח"ל ספק אם היו באים עדים בין יוהכ"פ לסוכות נמצא שאף שלמפרע קדוש יוהכ"פ לפי חשבונם מ"מ שייך שלגבי מכאן ולהבא יחשבו לפי חשבון שנודע להם מא"י דגרידא בתריה.

עפ"י ראייה, והב' בזמן שאין סנהדרין ומקדשין עפ"י חשבון, ובכ"מ שאין שלוחי א"י יכולים להגיע יש להם רשות לחשב ולכוון חשבון אשר המולדות והחדשים והתקופות יסתוו ולקבוע עפ"י"ז, אלא שאם הגיעו אליהם שלוחי א"י בטל חשבונם וגירי בחר חשבון א"י, יעו"ס באו"ח סי' ק"ל.

ונראה שזהו ביאור מה שאמרו בתוספתא מס' ערכין שהבאלו בקונטרס המועדים לחנוכה (סי' מ') וז"ל: "במקום שאין מכירין זמנו של חודש נוהגין אחד מעובר ואחד שאינו מעובר, וכן בגלויות נוהגין אחד מעובר ואחד שאינו מעובר, היו נוהגין תמוז בזמנו ואב מעובר, ואח"כ נודע להם שאב בזמנו מניחין אותו ומונין מכאן ואילך א' מעובר ואחד שאינו מעובר", הרי לנו להדיא שבמקומות הרחוקים יש להם חשבון וקביעות של אחד מלא ואחד חסר.

ונראה דלפ"ז מיושב גם כן מה שיש להקשות איזה מנין מנו מקומות הרחוקים, ואע"פ שמאינו שהחמירו בספיקא דיומא אבל הרי ע"כ צריך שיהי' להם מנין כלשהו בידם דאל"כ הרי יש להם אחר הרבה חדשים להסתפק על יותר מב' ימים ועוד שהרי בגמ' ערכין (י' א') מבואר להדיא שבחנוכה נהגו גם בזמן הראי' רק שמונה ימים כמ"ס שם ר' יוחנן בשם ר"ס בן יהודה שהיו בזמן הראי' ואמר שבגולה גומרין הלל כ"א יום בשנה ט' ימי סוכות ועל"כ וח' ימי חנוכה. וקשה איך נהגו רק ח' ימים והרי זה ספק גמור וכמו שהקשה בטורי אבן ואם ינהגו ספק לקולא נמצאו נוהגין רק ז' ימים וע"כ שהי' להם

ויקבעו להם אם בחשבונם יהי' חודש עיבור זה סתמו מל"א או סתמו חסר, וזהו שכתב הרמב"ם שלגבי ה"ב"ד הקובעים ע"פ הראיה ל"ש המחלוקת דהם ע"כ יקבעו ע"פ הראיה, ורק לגבי הקביעות למקומות הרחוקים קי"ל שהרשות בידם מקודם לקובעו מל"א או חסר.

והא למשמע בסוגיין דערכין שמחלוקתם נוגעת גם למקום ה"ב"ד שקובעין החודש וכמו שהקשה במנ"ח שם, הנה זה מתיישב בפשטות עפ"מ"כ בספרי ברכת כהן עמ"ס ערכין שם, דהרמב"ם ביאר את כל הסוגיא שם (בפ"ח מקידוה"ח הל' ז' ט') דמיירי כשלא נראה הירח הרצה חדשים ואז ב"ד קובעין עפ"י חשבון בקביעה ולא בקידוש, ואזי מחלוקת זו נוגעת גם לב"ד שצירושלים, אבל בזמן שמקדשין עפ"י הראי' ב"ד שצירושלים ע"כ מקדשים רק עפ"י הראי' והמחלוקת נוגעת לגבי דין הקביעות המיוחד למקומות הרחוקים ודו"ק.

וב"כ המנח"ח במלות קדוה"ח בביאור שיטת הרמב"ם, דלגבי מה שכבר מנו חיילא קדושתם מדין אחס אפי' מוטעין ומ"מ שייד שמאמצע החודש והל"א יסתנה המנין לגבי מכאן ולהבא, ומיושבת קושית הטורי אבן.

ולפי כל הנ"ל דשייכא קביעות מיוחדת לבני חו"ל, יאירו לנו נתיב דברי הרמב"ם במה שכתב בענין הא דפליגי תנאי דדין חודש העיבור אם הוא תמיד חסר או תמיד מל"א או שפעמים חסר ופעמים מל"א ויעויין ערכין (ח' ב') ופסק וז"ל (בפ"ד הי"ז) "חודש העבור הרשות לב"ד להוסיפו מל"א או חסר לחגשים הרחוקים שמודיעים אותם אבל הם [הב"ד] לפי הראיה הן עושין אם מל"א אם חסר" ותמה במנח"ח מ"א ד' מהי כוונתו בזה, ולפי הנ"ל הדברים מאירים שלגבי החשבון והקביעות המיוחדת שניתנה להם ההלכה למנות אחד חסר ואחד מל"א הנה כשיש חודש עיבור הם נלכדים שיודיעום

סימן עג

היתר חדש במקומות הרחוקים

"ולחם וקלי וברמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם" (ב"ג י"ד)

העומר מי נימא דמ"מ יחול היתר בסוף היום במילא, או"ד דבזמן הבית ליכא כל היתר מלבד הקרבת העומר, ועד שלא יקריבוהו אסור החדש אף שעבר היום, ועי' בזה במנחת חינוך ובשו"ת שאגת אריה חדשות.

במנחות (ס"ח א') איתא רב ושמואל דאמרי תרויהו בזמן שביהמ"ק קיים עומר מתיר ובזמן שאין ביהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר דכתיב עד ע"ס היום הזה, ונסתפקו האחרונים היאך הדין אם בזמן ביהמ"ק עברו ולא הקריבו את

העומר עד אותה שעה, וביאר הרמב"ם בפירוש המשנה "שהכל הולך אחר חלות היום בירושלים, ולא בכל מקום לפי שעתו כידוע מחכמת אורח הארצות שינוי הזמנים שבכל מקום", ויש לעיין לפמשנ"ת דאיסורא דחדש לא נאמר ביסודו אלא עד הערב, היאך הדין אם כבר עבר יום ט"ז כולו במקום אחד, ובירושלים באותו יום איחרו ועדיין לא הקריבו את העומר, כגון במקום שהוא כחמש שעות ממזרח ירושלים, דמשכח"ל שכבר עבר שם יום ט"ז, ובירושלים עדיין לא הקריבו את העומר מי נימא דכיון דהתם כבר חלף יום ט"ז תו לא שייך איסורא דחדש וכמשנ"ת, ואף שעדיין לא הקריבו את העומר, או"ד דשאני הכא דאכתי אפשר להקריב את העומר במקדש ולא עבר זמן הקרבתו.

והמקום לספק הוא רק אי נימא דלגבי דינא דעצם היום הזה, שהוא סוף היום אזלינן בכל מקום לפי שעתו, ואין הדבר תלוי בירושלים דהיינו בסוף היום בירושלים, דאי אזלינן רק בחר ירושלים, א"כ פשיטא דכיון דבירושלים לא נגמר היום, אין העומר נאסר בשאר מקומות.

ומצינו לרבותינו האחרונים [עי' קרן אורה וחי' הגרי"ז במנחות] שדנו לענין דינא דהאיר המזרח מתיר אי תלוי הוא בירושלים דוקא, אמנם נראה ראייה מוכרחת דלא אזלינן בזה בחר ירושלים, ממ"ס בגמ' במנחות כשדנו לגבי היתר חדש בבבלי, דרבינא הוה אכיל חדש מפפרא דיום ט"ז משום דס"ל דחיישינן לספיקא דיומא הואיל

ויש שהביאו בזה ראייה מפורשת מדברי התוספות בר"ה (י"ג א') גבי הא דאיתא התם בגמרא מניין הקריבו ישראל את העומר בשנה שנכנסו לארץ דכתבו שם התוספות דשאלת הגמרא היתה אמאי לא הולכנו להמתין עד הערב עם אכילת החדש, ומבואר מדבריהם דיותר מכך ודאי שלא היו צריכים להמתין ואף לאותה שעה היה דינם כזמן ביהמ"ק, מ"מ מאחר ואין אפשרות להקריב את העומר לא אמרינן דליכא היתר לחדש כלל, אלא משהגיע הערב נותר החדש, ומבואר מן הדברים דאף בזמן שאין ביהמ"ק קים ההיתר הוא תיכף משהאיר המזרח, מ"מ בזמן שביהמ"ק קיים כאשר לא מקריבים עומר ההיתר הוא בערב, ובטעמא דמילתא י"ל בחרני אנפין האחד דעד הערב שעדיין יתכן שיקריבו את העומר ליכא להיתרא דעד עצם היום הזה, ורק בערב כשכבר אין אפשרות להקריב את העומר, חייל בממילא היתרא דבעצם היום הזה, והאופן השני, דמתחילה לא חייל איסורא דחדש אלא עד סוף יום ט"ז ומשום כך נותר הוא משעבר יום ט"ז בממילא על אף שלא הקריבו את העומר, וקאת סמך לכך האחרון יש להביא מדברי הירושלמי (רפ"ב דפסחים), דאמרו דחדש מקרי איסור התלוי בזמן, ומשום כך אינו אסור בהנאה.

והנה במשנה במנחות (ס) אמרו, בזמן הבית הרחוקים מותרים מחלות היום, דחזקה שכבר הקריבו בירושלים את

שמה יבנה ביהמ"ק ויסברו העם שיכולים לאכול מפרא כדאשתקד, ופריך בגמ' דמ"מ מחלות ישתרי כשם שמותרים הרחוקים מחלות בזמן ביהמ"ק, והקשה המנח"ח לפי"ד הרמב"ם הנ"ל שהכל תלוי רק בחלות דירושלים מאי קא פריך הגמ' דכל העולם ישתרי מחלות אטו כולי עלמא ידעי בחשבון השעות אימת הוא חלות דירושלים, וא"כ שפיר ניחא הא דגזר ר' יוחנן שיהא כל היום אסור דשמה יבנה וכו' ומאי קא פריך הגמ'.

ולכאורה יש להקשות עדיפא מיניה, דמה אהניא תקנת ר' יוחנן דקאסר את כל יום הגף והא מ"מ בלחות מקומות המקדימין שבע או שמונה שעות מירושלים [כמו דיפון] נמצא שבשעה שבירושלים חלות, שם כבר שעה אחר תחלת הלילה, ובמקומות אלו כשיעבור אלכלס יום הגף לכשיבנה ביהמ"ק יהיו אסורים עוד, עד שעה שלאחר מכן מאחר ולא הגיע עדיין חלות דירושלים.

והנה כמובן שקושיא זו קשה רק לפי השיטות שקו התאריך של תחילת היום הוא בשנים עשר שעות מירושלים בטבור הים וכדעת הגרי"מ טיקוצינסקי ז"ל בספרו היום, ולפי"ז שפיר יעלה שביפן כבר עבר יום ט"ז ובירושלים עדיין לא הגיע חלות, אכן לפי שיטת מרן החזון איש וכפי שמוכח ומבואר שיטת בעה"מ בר"ה (כ' א') והכוזרי, דמקום התחלת היום הוא המקום המוקדם מירושלים למזרח 90 מעלות שהם שש שעות, א"כ הרי נמצא דבזמן שביפן השעה היא שעה אחר תחלת הלילה, א"כ אין זה תחילת יום י"ז ניסן אלא תחילת יום ט"ז, וא"כ אין לנו שום מקום שבו עבר יום ט"ז כשבירושלים

וחדש בחו"ל מה"ת, אך לתקנת ריב"ז לא חיישינן מספיקא ולכך שרי מפרא, והנה כיודע בכל קודמת בשעה לארץ ישראל וכשהאיר המזרח בצבל עדיין איכא שעה אחת עד שאיר המזרח בארץ ישראל, ואעפ"כ מבואר דהותר לו לאכול תיכף משהאיר המזרח בצבל, הרי א"כ להתירא שהאיר המזרח תלוי בכל מקום לפי שעתו.

וגם לענין סוף היום דמתיר מבואר מדברי הפוסקים דהדבר תלוי בכל מקום לפי שעתו, דהנה מבואר בשו"ע (יו"ד רנ"ג) דתבואה שלא השריפה קודם ט"ז בניסן אסורה עד העומר הבא, ובפ"ת הביא מהנודב"י שדן היאך הדין בתבואה שנזרעה בער"פ, דקיי"ל דקליטתה בסוף יום ט"ז, מי אמרינן דגמר הקליטה וההיתר דסוף יום ט"ז באים כאחד או לא. והשתא דברי הנודב"י נאמרו לענין חו"ל והלא ישנו הפרש של כמה שעות בין חו"ל לבין ירושלים, וגמר הקליטה בסוף יום ט"ז דחו"ל הוא אחרי או לפני גמר ההיתר של סוף יום ט"ז בירושלים, ולעולם אין שייך לומר בזה באין כאחד הקליטה וההיתר, אלא מוכח דס"ל לנודב"י דלענין התירא דסוף יום ט"ז אזלינן בכל מקום לפי שעתו.

ומעתה קם וניאב הספק הנ"ל כאשר עבר יום ט"ז בחו"ל, ובירושלים עדיין לא הקריבו את העומר וכו'.

והנה במשנה במנחות שם אמרו דמשחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהא יום הגף כולו אסור. ופריך בגמ' למ"ד דזבה"ז האיר המזרח מתיר מ"ט גזר, ומשני משום דחייש

לא הקריבו את העומר א"כ קושיא הנ"ל
לק"מ דגם אם ציפן הוה יום י"ז מ"מ הותר
בסוף יום ט"ז גם בלי הקרבת העומר.

והנה נראה עוד דגם לפי הדל שביארנו
דגדרו של ההיתר של עד סוף היום
הוא משום שזהו סוף זמן איסור חדש
לתבואה שגדלה לפני העומר, מ"מ לגבי
תבואה שרק הושרשה קודם היום הוא בגדר
של היתר [ובזה דן הנוב"י שהוצא בפת"ש
דבעינן שיהא מושרש כל היום ואילו באור
שמה (הלכות מאכ"א) כ' להוכיח שגם בזה
סוף היום בעצמו מתיר, וראיתו דאל"כ
נמא"ש ע"י שריב"ז התקין שיהא כל היום
אסור וסוף היום מתיר תבא תקלה לכשיבנה
ביהמ"ק ויקריבו עומר ואז העומר מתיר
ויחשבו שכל התבואה שהשרישה קודם סוף
היום תהי' מותר כמו בשנה שעברה, ומוכח
מזה שאה"נ גם בכה"ג אם תושרש אחר
העומר קודם סוף היום יהי' סוף היום
מתירה].

והנה כ' הרמ"א (סי' רכ"ג סעיף ב') דכל
תבואה בסתם שרי אחר הפסח משום
ס"ס, ספק היא משנה שעברה ואת"ל משנה
זו שמא הושרשה קודם לעומר, ובגליון
רעק"א תמה בשם שו"ת מו"ל מא"ש דהא שם
אחד הוא דמה לי משנה שעברה מה לי משנה
זו, ולפי הנ"ל העירוני ליישב דיש כאן ב'
דלדים שמא הושרשה קודם ט"ז וחל עליה דין
מתיר של יום ט"ז ושמא היא משנה שעברה
ואז פירושה שלא נאסרה כלל אלא עד סוף
יום י"ז, ושפיר הוה שני שמות ודו"ק.

עדיין לא הגיע חלות, ושפיר סגי בתקנת
ריב"ז ונמא"א א"כ דמתקנת ריב"ז איכא
הוכחה לשיטת הבעה"מ.

והדברים הלל מפורשים הם בדברי
הבעה"מ וסיעתו, דהם הלל
פירשו כך את הסוגיא בר"ה (סס) דאם
המולד הוא עד חלות היום בירושלים, אז
שפיר הוה לילה ויום מן החודש בכל מקום
בעולם, משא"כ אם המולד הוא רגע אחר
חלות היום בירושלים דאז נמא"א שציפן עדיין
לא הגיע ר"ח בזמן המולד ומשום דאם
המולד בירושלים בשעה י"ט מן היום, אז
אכתי לא הגיע ציפן אפילו תחילת החודש,
ולריך שיהיה לילה ויום מן החודש בכל מקום.

ובך הוא קיצור לשונו של החזו"א בקונטרס
ח"י שעות, דנאמרה הלכה בסוד
העיבור שאין לקבוע יום ר"ה אלא שיהיה
כולו אחר המולד אבל נאמרה בזה תוספת
בהיות שמאות ר"ה נוהגת בארץ ובחו"ל,
וא"כ קדושת יום זה הוא בכל היקף כדור
הארץ ובהיות שהתחלת התאריך הוא בקצה
המזרח, ונמא"א שיש נקודה שהתחלת היום זה
הוא באיחור י"ח שעות מירושלים, נאמרה
ההלכה דכל שננקודה המאוחרת יהיה כל
היום אחר המולד סגי בזה, ורשות לנו לקבוע
יום זה לר"ה אף שצירושלים לא יהיה רק ו'
שעות של ר"ה אחר המולד וכו', שאם המולד
אחד חלות היום לא יהיה כל היום מן החודש
בנקודה המאוחרת, עי"ש, הרי א"כ מפורש
שלקטיטה זו עד שהשעה חלות בירושלים אין
שום מקום שיהיה שם כבר היום הבא, אך אם
נימא"א דסוף היום של ט"ז מתיר גם שייך אם

סימן עד

ברכת השם וגדר שם המפורש וכינויו

"איש איש כי יקלל אלקיו ונשא חטאו ונקב שם ד' מות ימות
 וגו' ירגמו בו כל העדה בגר כאזרח בנקבו שם יומת" (וכ"ד

ט"ז-ט"ז)

אכן מהמאירי ומדברי יד רמ"ה משמע
 שפירשו להכונה היא שאינו חייב עד
 שיפרש את השם המיוחד של ד' אותיות,
 וכן לכאורה ז"ל לפי מש"כ הרי"ף והר"ן
 (שם) שאם חזירו גידף והוא אמר אף אני,
 דחייב. ובפשטות פליגי אלינו של רש"י,
 אף"כ נחלק דשאני התם שהיה גידוף
 מאותו שהזכיר את השם ולכך כשאומר
 "אף אני" חייב, משא"כ כאן שאותו שגידף
 לא הזכיר את השם ללא היה כלל גידוף
 אינו מתחייב, וא"כ בהכרח שיפרשו
 כפירוש זה.

וכן פירש הרמב"ם שכתב (צפ"ב מע"ז
 ה"ז) ש"אין המגדף חייב סקילה עד
 שיפרש את השם המיוחד של ד' אותיות",
 ומשמע שפירש כן את המשנה, וכ"כ יד
 דוד שם. ועיין מה שהארכנו לעיל צפ'
 שמות (סי' כ"ז) בשיטת רמב"ם בענין שם
 המפורש.

יש להעיר דבתרגום לעיל (פסוק י"א) וכן
 כאן פירש דויקוב היינו "ויפרש",
 ורש"י שם כתב "כתרגומו", וכאן פירש על
 פי דברי הגמ' בסנהדרין (נ"ו א') שהוא
 לשון קללה, ועיין רמב"ם (פ"ב מהלכות
 ע"ז ה"ז) דמשמע מלשון שפירש כמו
 התרגום דויקוב היינו ויפרש, ועיין ברא"מ
 דתרווייהו איתנהו שגם קילל וגם פירש.

ועיין אגרות הרמ"ה על הרמב"ם דס"ל שגם
 שם המצרך צריך להיות שם המפורש
 ופירש דסיפא דקרא בנקבו שם יומת דקאי
 על שם המצרך מתפרש מלשון בפרשו את
 השם המפורש ויש להאריך ואכ"מ, ועיין אבן
 עזרא, ועיין במה שהאריך בזה בראו"ש (פ"ב
 מהלכות ע"ז).

והנה בסנהדרין (נ"ה ב') תנן "המגדף אינו
 חייב עד שיפרש השם", ופירש"י
 "שיזכור את השם אבל אם לא הוציא שם מפיו
 ללא שמע שם יולא מפי אחר וברכו פטור".

בהר

סימן עה

בענין בתי ערי חומה בעבר הירדן ועוד, וגדרי אחוזה ונחלה

"ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ" (כ"ה כ"ד)

ובזיתן ככל ישראל עכ"ל, ואעפ"כ מפורש הוא בנביא (יהושע י"ג י"ד) גבי גבולי עבר הירדן ד"ק לשבט הלוי לא נתן נחלה אפי' ד' חלקי ישראל הוא נחלתו כאשר דבר לו, וא"כ ה"ה בהאי דינא דאיסור מכירה לצמיתות מסתבר דנאמר אף בעצה"י.

ועי"ש במלבי"ם בסוף הפרק לגבי הא דכתיב שנית "ולשבט הלוי לא נתן [משה] נחלה וגו'", שכתב על הישנות הפסוק פעמיים וז"ל "מדבר בשתי בחינות, א' שלא יקחו חלק בארץ והוא שלא יקח השבט הזה מזר מיוחד ע"פ גורל בשעת חילוק הארץ, והטעם כי תחת חלקם יתנו להם אישי ד' שהם מתנות כהונה ולויה, ואח"כ אמר שהם שנתנו להם ערים לשבת ומגרשיהם וזה היה להם לנחלה שינחילום לבניהם, בכל זאת לא יהיה לו נחלה זו בקרב אחיו דהיינו בעת החלוקה רק אחר גמר חלוקת השבטים נתנו להם בנ"י מנחלתם כמ"ש לקמן (כ"א), וביאר הטעם כי ד' הוא נחלתו ויהיה זה כתרומת ד' שירימו כל שבט מחלקו עכ"ל, ומבואר דבעבר הירדן נאמר דין זה במלואו דיוק כפי שנאמר בארץ ישראל.

ומצאתי שם במלבי"ם (י"ג ו') שכתב עוד "למעלה אמר ירושה, וכאן אמר

הרמב"ם (פי"א מהלכות שמיטה ויוכל ה"א) כתב וז"ל "ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות", דקדק וכתב דלא נאמר האי דינא דאין הארץ נמכרת לצמיתות אלא בארץ המתחלקת לשבטים, וכתב ע"ז הרדב"ז ד"זה מבואר בכתוב", ונ"ל שלמד הרמב"ם זאת מלשון פסוק זה דכתיב "ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ", דמבואר ביה דלא נאמר האי דינא אלא בארץ "אחוזה" וארץ שאינה מתחלקת לשבטים לאו אחוזה היא וכמבואר בב"ק (פ"ב ד') דמיעטו מהפסוק "ונתתי נגע זרעת בבית ארץ אחוזתכם" את ירושלים הואיל ואינה מתחלקת לשבטים.

ולענין עבר הירדן נראה דדין ארץ ישראל אית ליה ואינו נמכר לצמיתות דהלך גם לגבי האי הלכתא דאין בן לוי נוטל חלק בארץ נאמר האי כללל דבעינן ארץ המתחלקת לשבטים, וכמ"ש הרמב"ם (פי"ג מהלכות שמיטה ויוכל ה"א) "יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב וירשאה בניהם ונתחלקה להם אצל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוים באותן הארצות

לנחלה, כי יש הבדל בין ירושה ונחלה, ירושה מציין הורקת הרשות שיוצא מרשות זה לרשות אחר, ונחלה מציין מה שמנחיל בני בנים, ולכן למעלה שחשב רק מה שכבש אמר שנתנה ירושה כי אז הורק מרשות הכנעני להם, ופה שעדיין לא כבש לא יכל לקראו ירושה וקראו רק נחלה" עכ"ל. וזהו תואם למשנת לעיל (פ' מלוע ס' ס"ג) בארוכה בגדרי נחלה וירושה ות"ל.

ואעתיק בזה מה שכתבתי במגילת סתרים בדברי התנא דבי אליהו (פט"ז), "מ"ח נביאים עמדו לישראל לא מ"ז ולא מ"ט אלא מ"ח כנגד ארבעים ושמונה ערי הלוים", דבזה מובן מ"ש בגמ' (ע"ז ט' ב') דמנין השטרות התחיל בשנת ג' תמ"ח

וסימנך [על פרט הקטן של מ"ח] ארבעים ושמונה עיר, להנה כידוע חתימת החזון האמורה בדניאל היתה בשנת ג' תמ"ח שאז מת מלאכי [הוא עזרא] אחרון הנביאים, וכמש"כ ר' נסים גאון בהקדמת פירושו לש"ס ובספר כפתור ופרח וא"כ זהו כוונתם דשנת ג' תמ"ח שאז נשלם זמנם של מ"ח הנביאים היא כנגד מ"ח ערים וכדברי התנא, ופוק חזי עוד דמתוך מ"ח ערי הלוים נתנו י"ג לכהנים וכמבואר בספר יהושע, ומתוך מ"ח הנביאים היו י"ג כהנים וכמש"כ רש"י במגילה (י"ד א') ואלו הם, אהרן, פנחס, עלי, יחזקאל, מלאכי, נריה, צדוק, שריה, מחסיה, ירמיה, חנמאל, חלקיה, שלום, נמלאו אלו מכוונים כנגד אלו, ודו"ק.

סימן עו

בענין השנים האמור בכל מקום

"ואם לא יגאל עד מלאות לו שנה תמימה" (כ"ה ל')

הנה בדין שנה תמימה האמור בבתי ערי חומה, נחלקו רבי וחכמים בערכין (ל"א א'), לחכמים דרשו "תמימה" להביא את חודש העיבור [פירש"י שאם היתה שנה מעוברת אינה נחלטת עד י"ג חודש], ורבי דריש לה לתת לו שנה ועיבורה [פירש"י דמונים שנת חמה שהיא שס"ה ימים ולא שנת לבנה שהיא שנה ימים], ועי"ש בגמ' דה"ה דלענין שנה שבהקדים פליגי הכי הואיל וילפינן שנה שנה מהדדי [ועיין ר"ה וו' ב'] דלפינן נמי לענין כל תאחר[

ומשמע מזה דלשאר מנייני השנים דליכא בהו ריבוי אין חודש העיבור בכלל מנין השנה, וז"ע מש"כ הרמב"ם (פ"ב מהלכות אישות הכ"א) "כל השנים האמורים בבן ובבת ובערכין ובכ"מ, אינן לא שני חמה ולא שני לבנה אלא שנים של סדר העיבור שהן פשוטות ומעוברות כמו שצ"ד קובעים אותן וכו', ובאותן השנים מונים לכל דברי הדת" עכ"ל, הרי דנקט דאף בשאר מקומות חודש העיבור בכלל ודבריו ז"ע הא מנ"ל.

והנראה בזה לאיכא חילוק בין היכא דאמרה תורה דין מסויים על משך תקופה של שנה, כגון "נקי יהיה לביתו שנה אחת", (דברים כ"ד ה') ושנה האמורה בבתי ערי חומה ובקדשים ובכל תאחר, ובין היכא דאמרה התורה דינים על גיל או על מספר שנים מסויים כגון בני י"ג וי"ב לגבי נערות ובגרות וכן חמישים לענין ערכין וכן מנין שנות יובל, דבמקום שהזכר מנין שנים פשוט וברור בלא כל פסוק דהמכוון הוא לשנים של חשבון השנים מב' אייר ועד ב' אייר בין פשוטה ובין במעוברת וכפי שנקבע ע"י ב"ד לדיני התורה, ובמנין זה דיבר הרמב"ם הנ"ל, ולכך לא הוזקק לדקדק ודוקא גבי בכור ושאר הני מילי דבהם נאמרו דינים על משך תקופה של שנה בהם הוזקקה הגמ' ללימודים דאף חודש העיבור בכלל ודו"ק היטב בזה.

והדבר מדוקדק גם בלשונן של הרמב"ם עצמו, דיעוין בדבריו (פ"א מהלכות בכורות ה"ב) שכתב "שנה של בכור היא שנת לבנה תמימה י"ב חודש מיום ליום ואם היתה שנה מעוברת נתעברה לו ומונה לו י"ג חודש", ויעוין עוד בדבריו (פי"ב מהלכות שמיטה ויובל ה"א) שכתב "המוכר בית בחור עיר המוקפת חומה הר"ז גואלה כל י"ב חודש מיום שמכר" וכו', ואם (ה"ה) "היתה שנה מעוברת אינו נחלט עד סופה שנאמר עד מלאת לו שנה תמימה להביא חק העיבור", ומשמע להדיא דבשני מקומות אלו השנה היא י"ב חודש בלא לאיכא ריבוי לרבות את חודש העיבור מהטעם הנ"ל.

אלא דלפי"ז ל"ע דברי הב"י (או"ח סי' נ"ה), יעו"ש שכתב בשם האגור דנער שנולד בכ"ט אל"א אינו נעשה בר מלאה עד כ"ט אדר בשנה פשוטה, ואלא נימא דכבר בכ"ט שבט נעשה ב"מ הואיל ועברו י"ב חודש, וכתב הב"י שלמד זאת ממ"ש בערכין (ל"א) דהמוכר בית בבתי ערי חומה בכ"ט אדר מעובר לא עלתה לו שנה עד כ"ט אדר הבא בפשוטה, והוסיף ד"אין לומר דשאני בתי ערי חומה דכתיב תמימה שהרי כתב בהגהות מרדכי דחודש העיבור הוא בכלל לענין נער שישלים לו י"ג שנה [ר"ל דמוכח א"כ דאי"ז גזה"כ מיוחדת בבתי ע"ח] להשלים למנין כמ"ש בירושלמי" עכ"ל, ולפי האמור הלא אין העניינים דומים זל"ז דבאמת כשדנים על משך שנה כהאי דבתי ע"ח צעין קרא ללא סגי ב"ב חודש ואריך להמתין על חודש העיבור, אך לענין י"ג למאות שהנידון הוא למנין השנים שם פשוט הוא הדבר דבעינן שנה במנין הזמנים ואף חודש העיבור בכללה וככל משנ"ת וא"כ כלל ללימודים [ובמקו"א בספר זה הארכנו עוד בדין זה של הב"י (ע"י בקונטרס המועדים).

והנה עד עתה דיברנו לגבי הא דדרכי חכמים להביא את חודש העיבור, ועתה יס' לדון לגבי דרשת רבי, דמונים שנת חמה האם גם שם קיים חילוק זה, ובמקום דזהו מספר שנים אין הכוונה לשנת חמה בלא לשנה במנין שנות לבנה או לא, ומסבירא היה נראה נכון כחילוק זה ואמנם מצינו בתוספתא (ספ"א דפרה) לגבי כבש בן שנה לקרבן דחכמים ס"ל דמונין מיום ליום [כגון מט' באב לט' באב] ורבי פליג וס"ל דאין

משך שנה לריד לחכות עד תשלום המעל"ע משענה לשענה, אכן במקום שהנידון הוא על מספר שנים נשלמת שנתו מיד בתחילת הלילה שאז הגיע אותו תאריך ודו"ק.

ובענין זה אליין עוד במש"כ המל"מ שם להק' להסוברים דבעינן מעל"ע היאך משכח"ל ביצמות (ל"ד) ששני בנים שנוולדו ביום א' יעשו גדולים באותו רגע, ולענ"ד י"ל כגון שנוולדו בל' כסליו ובשנת י"ג כסליו חסר דאז לכו"ע נעשה בן י"ג בתחילת טבת כמבואר בס' נ"ה וכן משכח"ל בכל החדשים בזמן הראי' ודו"ק].

שנתו נגמרת אלא עד מלאת שנת חמה, אכן זה אינו סתירה לדברינו דכבר נתבאר לעיל דשנה דקרבנות היינו משך התקופה של שנה ולא הוה כמנין מספר שנים.

והנה בבתי ערי חומה, ובשנת זכור, ושנה של קדשים, קיי"ל דמונין מעת לעת בשעות ודהיינו שאם נולד ב' אייר שעה י"ב שנה זו, מחכים עד ב' אייר שנה י"ב לשנה הבאה] ולרוב הפוסקים אין הדיון כן בשאר דברים כגון בר מואה, עיין באריכות במל"מ (פ"ב מהלכות אישות) ולהג"ל מובן היטיב הביאור דמקום שהנידון הוא על תקופה של

סימן עז

ערי הלויים ואחוזתם

"ואשר יצא מן הלויים ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו ביובל כי בתי ערי הלויים הוא אחוזתם בתוך בני ישראל" (כ"ה ל"ג)

בתורת "אחוזת" בלבד, ולכך הו"א דכשחוזר אחד מבני השבטים וזוכה מהלוי את חלקו לא יהיה דינו כאותו ש"קנה" קרקע, וזה קמ"ל הפסוק דגם בגאולה שאינה קניה איכא דין יובל ונראה להוסיף ולדבר ענין זה.

הנה במכות (י"ג א') תנן "מעלים היו [הרואחים בהיותם בערי מקלט] שכר ללוים דברי רבי יהודה, רבי מאיר אומר לא היו מעלין להן שכר", ויעו"ש בגמ' דיסוד מחלוקתם הוא האם ניתנה לרואחים זכות בערים וכדכתיב "והיו לכם הערים למקלט", או לא, ומהאי טעמא חילקה הגמ' שם כמה

כתב הנז"כ ז"ל בפירושו העמק דבר וז"ל "ואשר יגאל - ואשר יקנה מיבעי שהיה מתחלה שלו ומכרה או הקדיש וכשחוזר אליו מקרי גאולה, ונראה דמשום דאחוזת הלוים מתחילה נפלה לשבטים והקב"ה כוה ליתן מחלקם ללוים וס"ד דאם א' מאותו השבט קנה מן הלוים לא ילאו ביובל שאינו אלא כמו גאולה לאחוזת השבט משו"ה כתיב ואשר יגאל וגו' דאפילו לא יקנה אלא יגאל היינו אותו השבט מ"מ ויאל וגו' אח"כ מלאתי זה בספר פענח רזי" עכ"ל. ודברים אלו תואמים למשנ"ת בארוכה לעיל בפרשת מזרע (סי ס"ג) דכל השבטים קיבלו את חלקם בארץ בתורת "נחלה" ונלטו ליתן מזה חלק ללוים

חילוקים בין מ"ב ערים לו' ערים, אמנם בירושלמי (פ"ב ה"ז) מצינו ביאור אחר במחלוקת זו"ל "תני רבי יהודה אומר למחלוקת ניתנו רבי אומר לבית דירה ניתנו ותייא דר' יוסי כר' יודה ודר' מאיר כדעתיה", ופירש הפני משה, "בערי הלויים קמפלגי ר' יודה סבר שניתנו להם לחלקם ממש תחת אחוזה בארץ שאין להם כלום וניתנו להם ערי מגרש ור' יוסי סבר לא ניתן להם אלא לבית דירה ולא שיהי' נחלתם וחלקם ממש דערים לשבת כתיב לבית דירה בעלמא" עכ"ל, ובפשוטו הספק הוא בהג"ל האם הערים נשארו של השבטים ורק דנתנו ללויים זכות ישיבה, או שלאחר שנתנו ללויים חשיבנו להו כאילו זכו הם בזה מלכתחילה כפי שזכו כל ישראל בחלקם.

והנה בזכרות (כ' ב') איבעיא להו נשים בזכרות המזון לאורייתא או דרבנן, וכתבו התוספות "פי' בקונטרס דסלקא דעתך דלא מחייבי מדאורייתא משום דכתיב על הארץ הטובה ונשים לא נטלו חלק בארץ וכו' ותימה כהנים ולויים נמי תיבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ" ויעויין באליה רבה (או"ח קפ"ז) שתיירץ שיטת רש"י דגם הכהנים והלויים קיבלו חלק של מ"ב ערי מגרש, אכן יעויין בהגהות אשרי וביתר הרחבה בתוס' ר' יהודה החסיד שהקשו בשם ר' אלחנן, דהנה בתוספתא דזיכורים (פ"א) "אמר ר' יוסי רבי מאיר היה אומר כהנים מביאין זיכורים ואין קורין שלא נטלו חלק בארץ אבל לויים מביאים וקורין ואני אומר כשם שנטלו לויים בערי מגרש כך נטלו כהנים", והיינו דנחלקו אי נטלו הכהנים חלק בערי מגרש ורבי מאיר

ס"ל דלא נטלו וכיון שכן הקשה ר' אלחנן דיפטרו הכהנים מזכרות המזון.

והוסיף עוד להקשות זו"ל "אבל קשה לה"ר אלחנן למה אומר שלא נטלו הכהנים חלק בארץ, והכתיב בספר יהושע (כ"א) שהיו להם ערים לבני אהרן, ושם יש שום פסוק שממעט אותם מדין נחלה, וז"ע הא דתנן בסוף מעשר שני גבי אשר נשבעת לאבותינו מכאן אמרו ישראל ממזרים מתודים אבל לא גרים ולא עבדים משוחררים שאין להם חלק בארץ, ר' מאיר אומר אף לא כהנים ולויים שלא נטלו חלק בארץ, ר' יוסי אומר יש להם ערי מגרש" עכ"ל, והנה מש"כ דשם יש שום קרא דממעט אותם, נראה דהמכוון הוא לפסוק שבסוף פרשת קורח דכתיב גבי אהרן (במדבר י"ח ב') "בארכם לא תנחל", וזהו לאו מיוחד שלא נאמר בבני לוי דבהם כתיב (שם כ"ג) רק "על כן אמרתי בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה", ולכך ס"ל לר"מ דחלוקה זכיית הכהנים בערי המגרש מזכיית הלויים בהם דזכיית הכהנים היא רק כתרומה שנתנו להם הלויים מחלקם ובעין תרומת מעשר בתבואה ואינה זכות נחלה כמו זכות הלויים ולכך הלויים מביאים וקורין והכהנים מביאין ואין קורין. ועי"ז המשיך להקשות דמהמשה בשלהי מעשר שני מצינו סתירה לזה, דס"ל לר"מ התם דליכא חילוק בין הכהנים ללויים ותרווייהו אינם מתודים, ובשוק קושיא זו כתב בחסדי דוד על התוספתא דבאמת לר"מ ליכא חילוק בין זכות הכהנים לזכות הלויים והא דחילק ביניהם לגבי זיכורים לדבריו דר' יוסי קאמר, דאף דסבירא לך דיש ללויים זכות

פשוט אלא חידוש ידיהו, והדבר צריך הסבר הא כיון דמצינו שהכהנים נטלו חלק כמו הלויים א"כ מסתבר דהאי קרא קאי נמי עלייהו, ומהכ"ת לחלק אמנם לנאמר הוא מיושב דכיון דאין לכהנים אלא זכות ישיבה היה מקום לומר דאין זכות זו נקראת "אחוזת עולם" ולזה חידשו התוס' דאין הדבר כן. וועי' היטב בתוספתא תרומות (פ"ה) ונתבארה באורך באו"פ פ"ג מהלכות תרומות) שלמדו שיעור תרומה מחלק שנטלו הכהנים בערי הלוויים ומשמע שזהו בגדר תרומת מעשר ודו"ק.

ובספר כפנת פענח כתב כדברים אלו ליישב את דברי רש"י ביומא (נ' א') דאמרין התם ללא מייתו הכהנים קרבן בשגגת הוראת בית דין, וכתב רש"י דאע"ג דגם שצט איקרי קהל מ"מ כהנים לא איקרו קהל משום דלא נטלו נחלה, ודבריו ז"ע דבהוריות (ו' ב') קבעי בגמ' למימר הרי דצטו של לוי לא איקרי קהל משום דכתיב "הנני מפרך והרביתך ונתתיך לקהל עמים ונתתי את הארץ הזאת לזרעך אחרית לאחוזת עולם", כל שיש לו אחוזה איקרי קהל וכל שאין לו אחוזה לא איקרי קהל, ודחי לה דא"כ חסרי לה י"ב צבטים וא"כ איך כתב רש"י דמאן דלית ליה אחוזה לא איקרי קהל, אמנם ליסוד הנ"ל הוא מחוור דדווקא לגבי לויים מהדר בגמ' משום דלהם באמת איכא זכות נחלה, משא"כ לכהנים גם למסקנא ליכא שם קהל כיון דלית להו זכות בנחלה אלא רק בזכות ישיבה, ובפשטות פליג בזה תוס' דערכין הנ"ל שכתבו דגם זכות הכהנים נחשבת אחוזת עולם.

נחלה הודה לי מיהת דלכהנים ליכא זכות נחלה, ור' יוסי פליג דלתרומיהו איכא זכות נחלה, ולפי דבריו אין צידונו למסקנא מקור מכאן לחלק בין כהנים לבין לויים דהלא גם רבי מאיר וגם ר' יוסי אינם מחלקים ביניהם, ויש לדבריו גם סמך ממה שהבאנו לעיל מהירושלמי דמבואר דר' מאיר ס"ל דלא היתה ללויים זכות נחלה אלא רק בית דירה, אכן באמת אין הדבר כן אלא דאיכא חילוק ביניהם וכמו שיתבאר בסמוך, ובאשר לקושיא מהמשנה דוידוי מע"פ בעזה"י יבואר הדבר בפרשת כי תבוא גבי דיני ציבורים.

וראש לכל יש להוכיח חילוק זה מדברי הספרי בפרשת שופטים (י"ח ו') דאמרין התם "וכי יבוא הלוי מאחד שעריך אשר הוא גר שם יכול בצון לוי ודאי הכתוב מדבר ת"ל מאחד שעריך מי שלא נטלו שעריהם במקום אחר ילאו לויים שנטלו שעריהם במקום אחר", ופי' הראב"ד ורבינו הלל וז"ל "היינו כהנים שלא נתנו להם ערים ילאו לויים שנטלו מ"ח עיר", ותמהו כולם הלא מפורש הוא בספר יהושע דגם הכהנים קיבלו חלק, אכן להנ"ל הוא מבואר דלשון הפסוק אשר הוא "גר" שם מורה שהכוונה היא לזכות דירה בעלמא ולא לנחלה גמורה [וועיין משך חכמה ודו"ק] ולכך מוקמינן ליה בכהנים שזכותם היא רק זכות דירה ולא יותר. ויררוח לן בזה גם דקדוק לשון התוספות בערכין (כ"ח ב') דתנן התם דאין הלויים מחרימים את שדותיהם משום דכתיב אחוזת עולם היא להם, וכתבו התוס' (ד"ה כמאן) "ואע"ג דגבי לויים הוא דכתיב מסתמא לכהנים נמי הכי הוא", ומשמע דאי"ז דבר

עוד כתב שם ה"פ וכ"כ גם המלבי"ם
ביחזקאל (מ"ח) דגם לעתיד לבוא אף
שתהיה ללזים זכות נחלה וכמש"כ הרשב"ם
ב"ב (קכ"ב א') וכן הסמ"ג, ואילו לכהנים
לא, דכן מורה משמעות הפסוקים ביחזקאל
דזהו רק בגדר תרומה דכתיב (שם) "התרומה
אשר תרימו לד' ארך חמשה ועשרים אלק
ורחב עשרת אלפים ולאלה תהיה תרומת
הקדש לכהנים לפונה וגו' והיתה להם

תרומה מתרומת הארץ קדש קדשים". ואמנם
מפשטות הפסוקים משמע שגם זכות הלזים
היא בגדר תרומה, אכן יעוי"ץ במלבי"ם
שמיישב זאת לשיטת הרשב"ם, ועכ"פ בחלק
הכהנים מפורש שזהו תרומה קדש קדשים
נמצא א"כ בידינו דלגבי הלזים זוהי פלוגתא
דתנאי אי היתה זו זכות נחלה או רק זכות
ישיבה ואילו לגבי הכהנים לכו"ע זוהי רק
זכות ישיבה.

בחוקתי

סימן עח

בענין שדה מקנה שיוצאת ביוכל

תנן בערכין (י"ד א') מה בין שדה אחוזה
לשדה מקנה וכו'. הנה חילוקי הדינים
בין שדה אחוזה לשדה מקנה שבשדה
אחוזה מוסיף חומש משא"כ בשדה מקנה
וכן לענין פדיון בנ' שקל דלת"ק דוקא
בשדה אחוזה אבל בשדה מקנה נפדה
בשוויו. ור"א פליג במתני' וס"ל דבזה הם
שוים ותרומתו נפדין בנ' שקל, ואיתא
בגמ' (ע"ב) דת"ק יליף לה מקרא דמכסת
הנכתב בשדה מקנה דמשמע דנפדה
בשוויו, ור"א יליף בגז"ש "וחשב" משדה
אחוזה דאף שדה מקנה נפדה בנ' שקל,
והא דלא יליף ר"א אף לענין חומש בשדה
מקנה, תי' בש"מ בשם הרא"ש משום דלגבי
חומש הקישו הכתוב לערכין וכדאיתא
בברייתא לקמיה.

ובגמ' מספקא לרבנן דילפי מבמכסת
דשדמ"ק נפדין בשוויה, האם עכ"פ
לענין חומש ילפי בגז"ש משד"א או דלמא
לית ליה גז"ש וס"ל כר"א דאין חומש
לשדמ"ק, ומסיק רבא מסברא דלענין חומש
כו"ע מודו דליכא חומש בשדמ"ק, מדגלי
רחמנא חומש במע"ש ובבהמה וד"א, א"נ
ילפינן לה מערכין דל"ל חומש וקיי"ל כרבנן
לכאור' דשדמ"ק נפדה בשוויו, ודברי מל"מ
פ"ד מהלכות ערכין ז"ע שכתב דלא ידע
היכן רמיזא בעיא בגמ' אי שדה מקנה בשוויו
או בחמישים וכבר תמה בזה במנ"ח דמפורש
בסוגין פלוגתת ר"א ורבנן. וכן קיי"ל
לכו"ע אין חומש בשדה מקנה. עוד מצינו
חילוק דשד"א שהקדישה אם פדאה אחר
יוצאת לכהנים ביוכל, וכן כשלא נפדין כלל

בגמ' שתהא לשדמ"ק וכן לפחות בהקדישה ואח"כ ירשה, וכאן קשה הלכא כזר זכה בה והויא שלו ואעפ"כ אינה יואלה ביוכל לכהנים ומוכח מזה דגם שדה מקנה שהיא שלו לעולם אין יואלת לכהנים ביוכל. [שו"ר בחי' הגרז"ס קדשים (ערכין כ"ו ז') וכתב דהכא הוה הפי' דאליטריך קרא שהיה דין לו שד"א לענין חומש יעו"ש].

והנלע"ד בגדר הדברים להנה לכאורה בשד"א בלא דין יואלה ביוכל לכהנים לכאורה דינה לחזור לבעלים ראשונים שהקדישה (ולא לפודה מההקדש), וז"ע מדין מקדיש אילנות המבואר (י"ד ז') [בלי קרקע] שנפדין בשוויים ואין יואלין לכהנים ביוכל ושם מבואר לכאורה בפי' שנשאר ביד הגואל ופודה מהקדש שהרי אין בהם דין חזרת יוכל. ומוכח שבשד"א (היואלת לכהנים) תרתי אית בה גם שאינה חוזרת לבעלים הראשונים וגם שיואלת מהפודה לכהנים. ומשום דמה שאינה חוזרת לבעלים הראשונים עדיין אין זה אומר דדינה הוא שתלא ביוכל לכהנים וכדחזינו גבי אילנות דאינס בחזרת יוכל ונשארים ביד הפודה מההקדש, והיינו דאמרינן באילנות אע"פ שאין חוזרין לבעלים ס"ד שיאל לכהנים גבי הקדש וקמ"ל מיעוטא דוהיה השדה ולא אילנות דאין יואלין לכהנים ונשארינן ביד הפודה.

העולה מזה לשדמ"ק דאינה בדין חזרת יוכל לבעלים הראשונים וכגון בזכה מההפקר, או קבל מתנה ולומר דתחזור למקדיש זה אינו דלא מלינו דין חזרה למקדיש, אלא או לכהנים כשד"א או לפודה

איכא למ"ד דיואלת לכהנים, ואילו לשדמ"ק כשמכרה גזר לאחר ואפי' פדלה המקדיש בחזרה. ולפרש"י בחומש הביאו התוס' (ס' כ"ו ז') גם כשהיא ביד גזר ולא פדלה מ"מ חוזרת לבעלים הראשונים, ובאמת ז"ב אמאי לא נקט תיחוק זה במתני' וכבר הקשו זה בתוס'.

ובחי' הגרי"ז כתב ליישב ע"פ מתני' שם (כ"ו ז') דטעמא לשדמ"ק חוזר ביוכל הוא לפי שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, ועיין בפיהמ"ס להרמב"ם שהוסיף שאין לו זה אלא קנין פירות, וז"כ פ"ו מהלכות ערכין הכ"א בטעמא שאינו מחזיר לשדמ"ק לפי שאין הגוף שלו. וא"כ לכך לא נקטה מתני' לחילוק זה לפי שאי"ז מחילוקי דינים האלו דמתני' שהם חילוקים התלויים בעצם שם השדה, משא"כ לענין שתלא לכהנים ביוכל טעמא הוא לפי שאינו שלו עד אחר היוכל ועיי"ש שר"ל דאם קבלה במתנה לשדמ"ק למ"ד דמתנה אינה חוזרת ביוכל באמת הוי כשד"א ותלא לכהנים.

ובמנ"ח נחלק בפרט זה וס"ל דאפי' במתנה חוזרת ביוכל למקבל דלא פליג רחמנא, והא דנקט במתני' הטעם הוא כיון שע"פ רוב אין השדמ"ק שלו, ועיין ברמב"ם (פ"ד מהל' ערכין ה"א) שכ' דשדה מקנה היא שדה שקנאה או שזכה בה, וסוף דבריו שכתב או שזכה בה משמע שאפילו זכה בה מן ההפקר שאין למי להחזיר אעפ"כ דינה כשדה מקנה, וכ"כ בס' חיל המלך, וכבר הקשה הגרי"ז כיו"ב מדין קנה שדה מאביו וירשה ואח"כ הקדישה דאיכא למ"ד, או שיש הו"א

ובראשונים הנאמרים בדעת ובהשכל
בטוב טעם.

ותיכף לנטילה ברכה יהי שם ד'
אלוקיו עמו להוסיף תת פרי תנובה
מתוך שלוות הנפש והרחבת הדעת
ככל משאלות לבבו.

ידידו דוש"ת
יוסף שלו' אלישיב

לדידי חזי לי מ"ס צעמ' קט"ו וז"ל: העולה
מזה דשדה מקנה לאינה בדין חזרת
יובל לבעלים הראשונים וכגון בזכה
מההפקר - ולומר דתחזור למקדיש זה אינו
ללא מצינו דין חזרה למקדיש, אלא או
לכהנים כשדה אחוזה או לפודה מההקדש
כאילנות או שחוזר לבעלים הראשונים שזכו
ממנו עכ"ד.

אכן מצינו בערכין ל"ג המקדיש בית צבתי
החצרים - גאלו אחר מיד הקדש הגיע
יובל ולא גאלה מקדיש מידו חוזרת לו
בחינם, אך אם לא גאלו אחר הוא משום
שלא יאמרו הקדש יואל בלא פדיון כמבואר
שם בסוגיא, כמו"כ בכהנים שהקדישו עיין
מאירי ר"ה כ"ט "ואלו כהן ולוי שהקדישו
ומכרה הגזבר ולא פדאה המקדיש יואלא
מיד הלוקח וחוזרת לכהן או ללוי
המקדישה" ואין ענין אילנות לכאן ללא
נפקי ציובל בכלל והיה השדה אמר רחמנא
ולא אילנות - ושם לאחוזתו אמר רחמנא
ולא אילנות.

ומש"כ בסו"ד "וא"כ בכה"ג תשאר ציד
הפודה מההקדש כאילנות ולא תאל
לכהנים וכך יהיה הדין במקדיש שדה שקנה

מההקדש כאילנות, או שחוזר לבעלים
הראשונים שקנה ממנו ודין שלישי זה הוא
מטעם דאין אדם מקדיש דש"ס, וא"כ דוקא
שדמ"ק בעלמא דיס לה דין חזרת יובל תחזור
לבעלים הראשונים דהא אין אדם מקדיש
דש"ס, משא"כ שדמ"ק זו שאינה חוזרת
ציובל דבאה לו מהפקר או במתנה וחזרה
למקדיש לא מצינו, וא"כ בכה"ג תשאר ציד
הפודה מההקדש כאילנות ולא תאל לכהנים,
וכך יהיה הדין במקדיש שדה שקנה מאביו
ואח"כ ירשה.

עכ"פ עדיין יקשה דמאחר דס"ס אינה
יואלת לכהנים א"כ מ"ט לא נקטה
לה מתני' לחילוק זה שבין שדמ"ק לשד"א,
ול"ל כיון שאין דין שדה מקנה שזה דפעמים
חוזרת לבעלים הראשונים ופעמים נשאת
ציד הפודה ולכך לא נקטה לה במתני' דאילו
היה קתני שאין יואלת לכהנים כשד"א היה
נשמע דנשאת ציד הפודה וזה אינו נכון
ברוב פעמים של שדמ"ק, ע"כ מש"כ בס'
בר"כ עמ"ס ערכין.

וזו תשובת מרן הגריש"א שליט"א

ב"ה י"ז סיון תשמ"ח

שלו' וברכה לכהן שדעתו יפה חד
מבני עליה מפורסם לשם ולתהילה
רב גבורתי וחילי' לאורייתא הגרש"ב
הכהן דויטש שליט"א

רב שלומים

בתודה ובברכה קבלתי ספרו
החשוב ברכת כהן עמ"ס ערכין וחולין
ביאורים ובירורים בסוגית הגמ'

לא דחה הראי' מהא דכריתות י"א לא מפני שהוא חולק על עצם יסודו של הרמב"ן אלא שדוח"ל לאוקמי' בכה"ג הא דאר"ח מלמד שכולן שפחות חרופות בעלון.

ובר"ה (ח' א') ובטו"א שם דיוכל תלוי בתקיעת שופר ושמירת קרקעות, תקעו צי"ד בשופר ביוה"כ עצדים נפטרים לבתיהם וחייל יוכל למפרע מר"ה, ואם לא ל"ח ובטל יוכל לגמרי ומסוה"ט אין עצדים נפטרים לבתיהם מר"ה דלמא לא עדין ציו"כ הא דמעבד את היובל, וכ"כ לגבי החזרת השדות מר"ה עד יוה"כ אין הלוקח משתמש בשדה וגם לא חוזרת למוכר עד שתתברר ביוה"כ, עי"ש.

ומעתה אלולא חלקה תורה בין שדא"ח לבין שדה מקנה היה מקום לומר דכלפי הקדש אין היובל מפקיע, ואין בזה חסרון של א"א מקדיש דשא"ל וכנ"ל, ורק לאחר שנתנה תורה ונאמר בה ואם את שדה מקנתו וכו', כי אז שייך לומר הטעם דא"א מקדיש וכו', ואכתי ל"ע סו"ס מאי נפק"מ בטעמא דא"א מקדיש כו', והלום ראיתי בהתוה"מ שכו' שדה מקנתו אשר לא משדה אחוזתו שאינה מן השדות הראויות להיות שדה אחוזתו במות המוריש, ובכ"ז דוקא אם בשעת הפדיון כבר מת אביו ולמדה תורה שזוה נלך בתר שעת הפדיון ועי"ז אמרו בסמוך הטעם ששדמ"ק אינה יולאה ציובל משום דא"א מקדיש כו' דבשדה הראוי לאחוזתו עכ"פ בשעת הפדיון כבר הוא שלו ע"ש. והנה קי"ל דאלו הג' דברים מעבדים את היובל תק"ש שילוח עצדים והחזרת שדות, ועיין מנ"ח (מ' מ"ב)

מאביו ואח"כ ירשה" והנה רש"י גיטין מח כ' ר"מ אומר (לקח שדה מאביו והקדישה ואח"כ מת אביו) אינה שדה אחוזה וחוזרת לו מחמת אביו שמכרה לו.

ובעיקר מה ששנו חכמים בלשון המשנה (כ"ז) "שדמ"ק אינה יולאה לכהנים ציובל שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו", נתינת טעם זה טעמא בעי דא"כ כל הפרשה של שדמ"ק ללא לורך הוא וכי עד כאן לא שמענו דא"א מקדיש דשא"ל ושם בסוגיא (ע"א) בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו יכול יחזור לגזבר שלקחו ממנו ת"ל לאשר לו אחוזת הארץ, ואיך ס"ד לומר כן, ולא עוד אלא שהתוספות שם כ' לדון דאכ"ל דוקא אם גאל אחר מהגזבר לפני היובל אז חוזר לבעלים הראשונים ואם לא גאלו מהגזבר לפני היובל י"ל דאינה יולאה לבעלים הראשונים ומה מקום לאסתפוקי בזה, שו"ר במ"ל (פ"ד מערכיו) שהביא גרסא ברש"י בחומש וז"ל ואם לא יגאל וימכרנה גזבר לאחר או אם יגאל הוא ישוב השדה לאשר קנהו מאתו וכ"ה גרסת הרא"ם משמע דאם אף אחד לא גאל מהגזבר אינה חוזרת לבעלים הראשונים, ותמה המ"ל הרי א"א מקדיש דשא"ל ולפי האמור הו"ל להק' על הסוגיא גופי'.

והנה במוכר שדה בזמן היובל ובתוך הזמן בטל היובל נראה פשוט דהשדה נשארת קנוי' להקונה אותו, עי' רמב"ן (גיטין ל"ז) "אם קנה עבד בזמן הבית ונרעע וחרב הבית קודם שיאל ובטל היובל שעובד לעולם ודינו כדין ע"ע להתירו בשפחה" וזה שר"ת

הדברים נכונים, והאמת כי קצרתי במקום שהייתי צריך יותר להאריך, אך האמת כי בעת כתיבת הדברים הייתי מאפה להשלים הענין והעיון בזה בהגיעי לפרקים האחרונים, אשר גם בהם התחלתי לכתוב מחדושי, אך נסוגותי אחור בראותי הענינים מסובכים, ולא העליתי דבר ברור, ולכן הדפסתי לע"ע רק עד סוף פרק חמישי, והנני מרשה לעצמי להעתיק מהרסום אלכלי בכתובים בענין זה של חזרת שדה מהקדש ביוכל.

בגמ' (כ"ה ב') נסתפקו במקדיש פחות מב' שנים דלילמא כיון שזהו הקדש שא"ר לגירעון אין בו דין יציאה לכהנים, והנה רש"י פירש השאלה אם גאלה אחר בנ' שקלים האם תלא מיד הפודה לכהנים, ולפי הצד ללא יוצאה לכהנים משמע ברש"י דתשאר ביד הפודה, דכתב מאי דעתך דתיבעי למימר "ללא נפקא" ולא כתב ללא נפקא לכהנים, ומשמע דהנידון דלילמא בכה"ג אין בו דין יציאה מן הפודה כלל, וגם לעיל (י"ד ב') בהקדיש חילנות אמרו דא"י לכהנים ביוכל ופירש"י דהיינו אם לא גאלן אלא פדאן אחר, ומשמע דגם שם נשאר ביד הפודה, ולכאורה למ"ד שאם לא גאלן יוצאין לכהנים בחנם או בדמים גם כאן לא יהי' דין יציאה לכהנים אלא ישאר ביד הקדש וכו'. והנה לעיל גבי חילנות י"ל דאין כלל בחילנות דין יוכל אצל כאן מהכ"ת ייפקע בשדה זו דין יוכל ומוכח מזה דבשדה שהקדישה אין דין על ההקדש להחזירה ומעיקר הדין היה צריך לישאר לעולם ביד

דמספק"ל אם הדבר תלוי ברוב או במיעוט ע"ש, ומעתה אם הי' מקום לומר לחלוק דין הקדש מדין הדיוט, ובהקדש שדמ"ק דבשעה שהקדיש הו"ל שדה מקנה אשר לא משדה אחוזתו גם אם באופן שלא יתקדש היוכל לא יזכה ההקדש בהשדה כי בשעה שהקדיש הו"ל כאינו שלו נמלא דבזה שהגזר מחזיר את השדה לבעלים הראשונים שלהם הוא מחזיר ולא מתקיים בזה דין החזרת שדה לבעלים, משא"כ בקונה שדה שהרי הא בזה תליא שאם אינו מחזיר ולא חל היוכל הרי השדה נשארת לו נמלא דמשלו הוא מחזיר וזהו ששנינו שאין אדם מקדיש דשא"ל, ואכמ"ל.

וזאת אשר השבתי למרן שליט"א

בס"ד יום א' ח"י בתמוז, שנת תשמ"ח
לכבוד מעלת מרן מו"ר הגאון
האדיר עמוד ההוראה, תל שהכל אליו
פונים, הג"ר יוסף שלו' אלישיב
שליט"א.

אחרי דרך מבוא השלום, והקידה
לקדם מרן כראוי, מה נכבד אצלי
היום הזה כשזכיתי לקבל המכתב
הנפלא של מרן שליט"א, אודות ספרי
ברכת כהן שזכיתי להו"ל, ותודות אלף
לו על הכתב והמכתב, והברכות
הכוללות במכתב אשר שמחוני
והנאוני עד למאד.

ועל אודות הערותיו הנפלאות של מרן
דבברי תורה אודות חזרת שדה מקנה
ושדה אחוזה מהקדש ביוכל, הנה בוודאי

הדין שיחזור לבעלים וכהנים במקום בעלים קיימי. ועיין בכ"ז באור שמח (סוף הלכות שמיטה ויובל פי"א הל' כ') ויותר אכמ"ל.

עד כאן ממה שרשום אללי, וכמדומה שיש בזה כדי לדון בהערת מרן ממקדיש בית דבתי חכרים שכ' מרן להוכיח שיש דין חזרת יובל מהקדש ובעניי לא קאימנא השתא בתוך העניין.

ומש"כ מרן מלשון רש"י גיטין (מ"ח) שכתב דלר"מ "בלוקה שדה מאביו ואח"כ הקדישה ואח"כ מת אביו לאינה שדה אחוזה וחוזרת לו מחמת אביו שמכרה לו". הנה לכאורה אין זו הוכחה למש"כ שם במקדיש שדה שלקחה מאביו וירשה ואח"כ הקדישה שהרי דברי רש"י ברור מללו דלר"מ בכה"ג שלקח מאביו והקדיש הרי מיד בהקדש חל עליה דין שדה מקנה ואח"כ כשמת אביו הרי הוא יורש ממנו את זכות החזרה לבעלים הראשונים, מכאן אביו שמכרה לו, והחילוק נראה לכאורה פשוט.

כל זה כתבתי לחיבת הקודש מה שיש לי להעיר בהערות מרן, וכתבתי כל זה כתלמיד הדן לפני רבו.

ובזה אצא בקידה ובהוקרה לקדם מרן שליט"א.

תלמידו המתכבד ומתענג בדבריו היקרים.

שמואל ב. הכהן דויטש
מח"ס ברכת כהן

הקדש, אלא שא"כ שיש דין יציאה לכהנים, ובל"ז נשאר ביד הקדש.

והנה לקמן (ל"ג ב') במקדיש בית דבתי החכרים וגאלה אחר מיד הקדש נחלקו אמוראים דרב הונא ס"ל לחזור לבעלים ורב אושעיא פליג ואמר הכל היו בכלל ונתן הכסף וקם לו ובדתי חכרים נשאר ביד הפודה, ולכאורה זוהי מחלוקת יסודית לולא חידוש הפסוק שיואל לכהנים אם הי' חוזר לבעלים ח"ד נשאר ביד הפודה, ולפי ר' אושעיא לכא' גם בלא גאלה אחר נשאר ביד הקדש, ונמאל דפליגי ר"ה ור"א ביסוד דין הקדש בית וסד"א אם שייך בהם דין חזרה ביובל לולא דין יציאה לכהנים, דלר"א זהו דין הקדש לעולם וכשפודה הי' צריך לישאר ביד הפודה וקמ"ל קרא לכהנים, ולר"ה מסביר חוזר לבעלים בכל גווני וקמ"ל קרא דיואל לכהנים כאילו הם הבעלים כלשון ר"ם (פ"ד הל"ב) ולפ"ז לכאורה במקדיש אילנות לר"ה הול"ל לחוזרת לבעלים. אבל י"ל דגם ר"ה ס"ל ביסוד הדין כר' אושעיא אלא שיש ריבוי מקרא דבדתי חכרים "וביובל יאל" ומאידך י"ל דגם ר' אושעיא מודה לר"ה דבנשאר ביד הקדש חוזר לבעלים ורק בפודה מהקדש נלמד מקרא דוקם לו שנשאר ביד הפודה.

ולכאורה י"ל שזיה נחלקו רב ושמואל במקדיש בשנת יובל עצמה, דרב ס"ל קדושה משום דכהנים משלחן גבוה קזכו ומשמע לרב זהו הקדש לעולם וכהנים במקום הקדש קיימי, ולשמואל מן

סימן עט

שקל הקודש

”וכל ערכך יהיה בשקל הקדש עשרים גרה יהי השקל” (כ”ז ב”ה)

נאמרה הלכתא דא אלא אינו שוקל אלא מאה וששים שעורה כפי שהיה מחלית השקל בימי משה, ונראה בטעמו ווכעין זה כתב בלפנת פענח] לכיון דמחלית השקל נאמר ”זה” יתנו ואחז”ל שהראהו הקב”ה מטבע וא”ל כזה יתנו לכך בזה אמרינן דהשיעור לא נמסר רק ב”שם שקל” אלא בצורתו ובמשקלו וכפי שהיה בימי משה ודו”ק.

ולענין התחייבות שבין אדם לחבירו כגון שנתחייב לו שם מטבע והגדילה יעויין ב”ק (ל”ז ב’) דאמרו נמי לדין זה ולכך ”המלוה את חבירו על המטבע והוסיפו עליו נותן לו מטבע היואל בשעת פרעון” ועי”ש דאפילו הוסיפו הרבה במשקלה, אלא דאמרו שם דאם הוזה הפירות לגבי המטבע החדש [דהינו שמקודם יכלו לקנות פחות ועתה יותר] וכן אם משקל הכסף בנסכא עתה יותר הוא, אסור ליתן לו מטבע הגדול, אך עי”ש ברש”י דזהו רק מטעם ריבית אך מלד גוף החוב היה מן הדין דאף בכה”ג יתן לו את המטבע הגדול, ומה”ט פסק ה”י (אהע”ז ס”י ס”א סק”ו) דגבי כתובה דליכא רבית כריך ליתן לה את המטבע הגדול בכל גווני.

(ב) והנה ענין זה של וכל ערכך יהיה בשקל הקודש נכלל עוד ענין דכל עניני שומות וחיוזים שבתורה נמדדין במטבע ולפי שיוויים בשעת החיוב, במעות, וכמו דקי”ל דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה,

(א) בזכורות (נ’ א’) ”מנין שאם ראו מוסיפין על השקלים ת”ל יהיה”, והיינו כמבואר שם בסוגיא דהוסיפו על השקל ועשאוהו לשל כ”ד מעה, ואתא קרא למימר דהמחויב סכום שקלים לאחר שהוסיפו כריך ליתן לפי הערך היקר.

ויעויין תוס’ בכתובות (י’ א’) דמבואר מדבריהם דזהו דין כללי דכשיש חיוב של כסף מסוים והוסיפו על משקלו אם נשאר עליו אותו השם כשהיה חייב ליתן את התוספת, דהתם בגמ’ אמרו דשיעור כתובה הוא נ’ שקלים [שהם מאתים זוז] ואם מגרסה בקפוטקיא דשם השקלים גדולים יותר מבא”י חייב ליתן משקלי המקום, וכתבו ע”ז התוס’ שזהו כמ”ש בזכורות (נ’ א’) שאם הוסיפו על השקלים חייבים ליתן מהשקלים הגדולים [אלא שהוסיפו דזהו דוקא אם הוסיפו בכל העולם ויעויין חזו”א (חור”מ סימן ט”ז ס”ק י”ד) שכתב דדוקא אם ב”ד הגדול הוסיפו הואיל ולהם ניתנו דיני התורה, ולשון התוס’ לכאור’ לא משמע כן]. והא דבעינן לזה לימוד מיוחד היינו משום דאל”ה הו”א דכשנתנה התורה שיעור בשקלים אין כוונתה לשם מטבע של שקל אלא לצורת השקל ומשקלו כפי שהיה בימי משה ולזה קמ”ל קרא דהשיעור נאמר בשם מטבע של שקל ואפילו אם יוסיפו עליו, ויעויין רמב”ם (פ”א משקלים) שכתב דגבי מחלית השקל לא

ריבית דהיינו כלללל להלוואה לגבי ריבית ולכן התם עיקר חיובו לשלם בדיוק כמה שלקה בין הוצל ובין הוקר.

והנה בלוה סאה בסאה קי"ל לאסור משום שמה יתיקרו החיטין והוא כריבית, ולכאורה מדחשיב ריבית כשהוקרו משמע מזה דמעיקר הדין לולי תנאו לא היה חייב לשלם מה שהוקר דאל"כ מהכ"ת יחשב ריבית הרי מדינא חייב לשלם, ברם לפי"ז ז"ע מ"ט במלוה את חבירו חיטין והוצלו נותן חיטין בלבד הרי נתחייב בדמיהם, ובשנ"ת הריב"ש (סי' שצ"ו) הוכיח מזה באמת דבין הוקרו חיטין ובין הוצלו חיטין מדינא חייב לשלם חיטין כמו שזוה והא דלוה סאה בסאה חשיבא ריבית היינו מדרבנן.

אך בשנ"ת (אבנ"ז יו"ד סי' קע"ו) הוכיח משיטת הרמ"ה דאין הדבר כן, אלא דבלוה סאה והוצלה או הוקרה מדינא חייב רק לשלם כדמי מה שהיה שזה בשעת הלוואה וכן מוכח מדברי התוס' בב"ק שהוצאו לעיל.

ברם כבר כתב בספר מגילת ספר (סימן ח') לאחי הרה"ג ר' מרדכי שליט"א דבאמת יס מקום גדול לחלק בין הוקר ובין הוצל, דודאי מסבירא כשלוה או הזיק חפץ והוצל ומשלם לו אותו החפץ ודאי יוצא ידי חיובו שהרי החזיר לו מה שלקה. אבל בהוקר י"ל דאם משלם לו דמי החפץ שזוה או גזל שפיר יוצא ידי חובתו, ולפי"ז שפיר י"ל דגם גבי הלוואה מעיקר הדין בלוה סאה כשהוקרה היה יכול ליפטר בדמיה ולכן כשמשלם סאה חשיב ריבית משא"כ גבי הוצל כיון שמשלם אותו דבר שזוה שפיר נפטר,

ולכאורה זהו כלל לכל שומות שבתורה כשנתחייב חפץ והוצל או הוקר החפץ בדמים לעולם משלם רק לפי שומתו בדמים בשעת חלות החיוב וכמש"כ מרן החזו"א (בחו"מ ריש סי' ט"ז) ולפי"ז אין דין זה דוקא בגזילה אלא גם במזיק חפץ והוצל או הוקר לעולם משלם שוויי של שעת הגזק.

והנה בס' מחנה אפרים (ריש הל' נזקי ממון) נסתפק בזה לגבי דין מזיק, דלילמא דין זה דמשלמים כשעת הגזילה הוא דוקא גזה"כ גבי גזלן, ומסקנתו שם שלרש"י ותוס' זוהי גזה"כ בדניי גזלן, אך מהר"ש (ב"ק דף ס"ה) הוכיח דמסבירא ס"ל דאם מעיקרא בשעת שזירה שזה ארבע ולבסוף בשעת פרעון שזה זוזא דמשלם כדמעיקרא, אך לרש"י ותוס' משלם כדהשתא.

והנה בהלוואה כה"ג כשלוה חפץ והוצל או הוקר כתבו תוס' בב"ק (ל"ז ב') דלגבי מטבע שנפסל דחשיב כהוצל יס לחלק בין הלוואה לגזילה, דמטבע שנפסל חשיב כהוצל וכמעיקרא שזה ד' ולבסוף שזה זוזא דגבי גזלן אמרי' דמשלם כדמעיקרא אבל גבי הלוואה היכא דהוצל משלם כדהשתא כדאמרן בפ' איזהו נשך מלוה אדם כור חיטין הוצלו נותן חיטין, ולכאורה י"ל דטעמם כמש"כ במחנ"א שם דגבי גזילה הוה גזה"כ דמשלם כדמעיקרא משא"כ בהלוואה ושאר חיובים.

ברם י"ל כונת התוס' דהלוואה שאני ומשום דענין הלוואה וחיובה מסבירא הוא דחייב להחזיר מה שזוה, ועיקר ענין הלוואה הוא כשמתחייב לשלם מאותו סוג דבר שזוה או מאותה מטבע וכמש"כ בס' חו"ד הל'

ברם בגוונא הנ"ל שמקודם היו כ"ד איסורים
 בדינר והשתא ל"ב בדינר שהסנוי הוא
 בעצם ערך המטבעות זו כלפי זו בזה יש
 להסתפק אם תלינן שהאיסורים הוזלו או
 למא תלינן שהדינרים נתייקרו, והנה לפי
 שיטות רוב הראשונים מלבד רש"י האיסורין
 הן נחושת וכמש"כ הרי"ף ר"פ הזהב ורוב
 הראשונים וכמ"ש רבינו הגר"א (חו"מ סי'
 רכ"ז) בהשמטות שבסוף חו"מ).

ולפי"ז הדבר תלוי בכספא ונחשא איזה מהם
 חשיב טבעא טפי, אם הכסף לפי
 שהוא חשוב או הנחושת לפי שהוא חריף,
 ובפשוטו זוהי כוונת הירושלמי (פ"ק
 דקידושין) שאמרו שם בזה"ל רבי חנינא ורבי
 מנא [ונחלקו] רבי חנינא אמר נחשא באתריה
 קיים וכספא זליל כספא יקיר רבי מנא אמר
 כספא באתריה קיים נחשא זליל נחשא יקיר
 על דעתיה דרבי חנינא לעולם שש נשים
 מתקדשות באיסר ע"ד דרבי מנא פעמים שש
 ופעמים שמונה, ונראה פירושן ברור דהנה
 קיי"ל דשיעור הפרוטה הוה אחד משמונה
 באיסר שהוא א' מקל"ב בדינר והנה זהו
 כשיש כ"ד איסורין בדינר והשתא אם נשתנה
 השער והוו ל"ב איסורין בדינר הרי אם
 הנחושת שהוא האיסר הוא העיקר הרי תלינן
 שהדינרים נתייקרו וא"כ נשאר שיעור פרוטה
 תמיד אחד משמונה באיסר [ולכך להגיה
 בירושלמי דלפי ר"ח לעולם שמונה נשים
 מתקדשות באיסר וכמ"ש שם המפרשים],
 אבל אם כספא עיקר א"כ נמצא שהדינרים
 במקומם עומדים והאיסורים הם שהוזלו
 וא"כ שיעור פרוטה נשאר א' מקל"ב בדינר
 שהוא העיקר והאיסורים הם שהוזלו, וכן הוא

ולפי"ז גם אין הוכחה מד' תוס' דעד כאן
 לא כתבו תוס' דמשלם כמו השתא אלא
 היכא דהוזל אבל כשהוקר יכול ליפטר
 בדמיו, והא דקיי"ל דכל הגזלנין משלמין
 כשעת הגזילה גם באופן שהוזל זהו באמת
 נלמד רק מגזיה"כ.

והנה מהרשד"ם בתשובה הביא מדברי
 התוס' (ב"מ מ"ה) שכתבו דאם לזה
 מחזירו כ"ד איסורין כשהיו כ"ד איסורין
 בדינר ואח"כ זול איסרי וקמו ל"ב בדינר
 דחייב לשלם ל"ב איסורין, והוכיח מזה
 דפליגי על תוס' בפ' הגוזל וס"ל דבמטבע
 שהוזלה חייב לשלם כדמעיקרא כמו שהיה
 שזה בשעת הלואה.

והנה דבר זה היה מחלוקת גדולה בין
 הפוסקים בזה מחזירו מטבע
 מסוים והוזל המטבע כלפי מטבעות אחרים
 כמה משלם, ולכאורה זוהי מחלוקת בין שני
 דיבורי התוס'.

וכבר האריך והרחיב בענין זה בספר אורים
 גדולים (לימוד קל"ח - ר"א) אך כדי
 לזכר עיקר יסוד הדברים נקדים ונאמר דיש
 כאן שני נידונים, דהנה בחפץ שהוא מסוג
 פירא שהוקר או הוזל כלפי המעות הנה הדין
 הוא דתמיד תלינן הוזל והיוקר בפירא
 וטיבעא כדקאי קאי ולכן כשהסאים שוים
 מנה ואח"כ שוים מאתיים דינרים לא אמרינן
 דהדינרים הם שהוזלו אלא קיי"ל דטיבעא
 עיקר והסאין הם שהוקרו, ואין זה תלוי
 במציאות הדברים אלא שכך הוא הדין, וכמו
 שהאריך החזו"א חו"מ בסימן הנ"ל ובספר
 אורים גדולים.

מבואר בסוגיין דקידושין דף י"ב דכשהוזלו האיסרין והו' ל"ב דדינר הוה שיעור פרוטה א' משקה באיסר, ומ"ש במתני' דשיעור פרוטה א' משמונה באיסר היינו כשהאיסרין כדינא שהם כ"ד דינר וכמ"ש תוס' בקידושין (ב' א').

הגה ביאור זה נכון לשיטת רוב הראשונים לאיסר הוה נחושת ודינר הוה מטבע כסף, אבל לשיטת רש"י בקידושין (ב' א') דגם האיסר הו' של כסף כריכין לומר ולחדש כמס' כ בספר המקנה דכשיש שני סוגי מטבעות מכסף לעולם תלינן הזול והיוקר בכסף היותר קטן ומטבע הגדולה באתרה קיימה. ולפי"ז כריך ביאור ד' הירושלמי ונריך לדחוק ולפרש כמ"ש בפני משה דהנידון הו' בערך הפרוטה שהיא נחושת כלפי האיסר שהוא כסף ונ"ע סם.

והעולה מזה דבשלוה מטבע והוזל ערכו כלפי מטבע אחר כריך בירור איזה מן המטבעות הו' טיבעא כלפי חזריה כדי שיתברר איזה הוזל ואיזה הוקר, ולפי"ז י"ל כוונת תוס' בב"מ דכשלוה איסרים כשהיו כ"ד דינר עיקר כוונתו פי' על הלואת דינר ולכן כשהוזלו האיסרין כריך לשלם דינר שהוא ל"ב איסרין. ומ"מ כשלוה למשל דינר כשהיה שוה כ"ד איסרין והשתא שוה הדינר ל"ב איסרין פשוט שריך לשלם דינר משום שחשבינן שהדינר לא נתייקר כלל והוזל והיוקר תלוי רק באיסרין, משא"כ במס' כ תוס' בב"מ דהמטבע נפסל אז בוודאי שאותו מטבע שוה הוזל ולכן משלם רק משלם רק מטבע שוה.

ואעתיק בקצרה לשון האורים גדולים (לימוד קל"ט): וזאת לפנינו מישראל על התמורה וכו' הנה בשורשו של דברים למדנו ממסנה אחרונה דר"פ הזהב כי דינר כסף ושא"ר מטבעות כסף הו' טיבעא אפי' כלפי דינר זהב, ולכן אע"פ דהוקר או זל תרעא להיות לטיבעא דקדקאי קאי ופירי עולין ויורדין בו, דכ"א כשהמטבע דקדקאי קאי ולית ביה שינוי אבל אם אירע שינוי בגופו כגון שהוסיפו במשקל או לאיתרע כיוון לאישתנו דינא אישתנו וכו', אמנם מאי לאיכא למיקם עלה דמילתא ולברורי הו' אם דינר הי' שוה ו' מעין כסף ובשעת פרעון שוה ד' מעין או להיפך, ויעוי"ש מש"כ בזה ומסקנתו דדינרא דקדקאי קאי והקשה על זה מדין האיסרין דפעמים ל"ב ופעמים כ"ד והקשה מזה על שלטי הגיבורים יעוי"ש, ומסיק דשאני איסר כלפי דינר משום דדינר הו' כסף והאיסר הו' נחושת וכמ"ש הברייתא שהעתיקוה הרי"ף והרא"ש ר"פ הזהב ורמב"ם (בפ"ו מהלכות מכירה) והב"י (סי' ר"ג) וכו' לכן אמרינן דהאיסרין הוזלו ודינרא דקדקאי קאי יעוי"ש עוד, וזהו הכריך לעניננו, ויעוי"ש באורך.

ג בערכין (כ"ז א') תנן מעשה באחד שהקדיש שדהו מפני רעתה אמרו לו פתח אתה ראשון אמר הרי היא שלי באיסר אמר רבי יוסי לא אמר זה באיסר אלא בביאה שהקדש נפדה בכסף ובשוה כסף, ובגמ' שם לימא בהא קמיפלגי דר"י סבר שוה כסף ככסף ורבנן סברי שוה כסף אינו ככסף.

וק"ל לשיטת הרי"ף צ"מ (פרק הזהב) וכ"ה שיטת רוב הראשונים כמס"כ הגר"א בחו"מ (בהשמטות לסי' רכ"ז) שהובאו לעיל דאיסר היינו של נחשת, א"כ איסר נמי מדין שו"כ הוא, וכמס"כ האבנ"מ (סימן כ"ז) דרק מטבע של כסף מיקרי כסף ואילו של נחשת מיקרי שו"כ ול"ב. וכן יש להקשות ממה שאמרו במעילה (כ"א א') במשנה נוטל

פרוטה או כלי ואומר פרוטה של הקדש בכ"מ שהוא יהא מחולל על זה שההקדש נפדה בכסף ובשוה כסף, והיינו דפרוטה כסף וכלי שוה כסף, והרי מבואר דפרוטה שהיא ודאי של נחשת חשיבא כסף ולא רק שו"כ ולע"ג. ודבר זה ל"ע גם הראב"ן דריש קידושין שכתב להדיא דפרוטה של נחשת חשיבא שוה כסף הואיל דפריטי דנסכא לא עבדי אנשי.

במדבר

סימן פ

מצות נשיאת בני קהת, ונשיאת הארון לדורות

"נשא את ראש בני קהת מתוך בני לוי למשפחותם" (ד' ב')

ממשא בני קהת ופירש שם הרמב"ם דלמדין ממנו "דהכתוב קראה עבודה", ולפי הנ"ל יש להוסיף יותר דהכתוב קראה מלאכה ומלין למילף מינה לגבי שבת מה נחשב מלאכה].

ג. (פ"ז ט') "ולבני קהת לא נתן כי עבודה הקודש עליהם בכתף ישאו.

ד. (פ"י י"ז) ונסעו בני גרשון ובני מררי נשאי המשכן ואילו גבי בני קהת (שם פסוק כ"א) נאמר ונסעו הקהתים נשאי המקדש ויעו"ע באוה"ח רי"פ נשא (ד' כ"ב) וברלב"ג שם וכאן בסוף פרשתנו ועיין רי"פ י"ח וברש"י, ועיין באלשיך הק' רי"פ נשא שהאריך בזה הרבה ונתן טעם לדבר משום דמשפחת בני קהת היתה הגדולה שבכולם.

א. הנה המתבונן בפסוקים יראה שאע"פ שבשצט לוי היו ג' משפחות גרשון קהת ומררי והגדול שבהם היה גרשון אעפ"כ הובדלו ונתייחדו מכולם בני קהת, ופסוקים רבים מורים על כך, ונליין חלק מהם.

א. (רפ"ד) "נשא את ראש בני קהת מתוך בני לוי" וכן שהזכרה שם עבודתם קודם לעבודת בני גרשון [הזכור] שהזכרה רק אח"כ בתחילת פרשת נשא וכן גם בחלוקת ערי הלויים בספר יהושע (פרק כ"א) הוזכרו הם בתחילה.

ב. דבהם נאמר "לעשות מלאכה" ואילו בבני גרשון ובני מררי נאמר "לעבוד עבודה" ומלאכה חשובה מעבודה עיי"ש באור החיים [ויעיין שבת (ל"ו א')] שלמדו דיני הולאה

והלויים אינם נושאים את הארון לדורות, והרמז"ן נחלק עליו וס"ל דאף לדורות נשאו הלויים את הארון דמהכ"ת שישתנה הדין ויעבור מלויים לכהנים, וכתב הקנאת סופרים לטעמו של הרמז"ס הוא דהלך גם במדבר לא הוכשרו כל שבט לוי אלא דוקא בני קהת ולכך לדורות נשארה המלוה על הכהנים דגם הם מבני קהת, אלא שבמדבר למיעוט הכהנים הוצדקו כל משפחת הקהתי ולדורות הוצדקו רק הכהנים, ול"ק משה"ק הרמז"ן דנשתנה הדין דא"י שניו אלא זהו אותו הדין כבתיחלה דרק בני קהת כשרים לנשיאת הארון.

ובאמת ל"ע דעת הרמז"ן, דלשיטתו איך הוכשרו לדורות כל הלויים הא במדבר לא הוכשרו אלא בני קהת, ובפרט לפמשנ"ת לעיל דא"י רק בחירה גרידא אלא דהם נתקדשו לכך, ואכן בספר זוהר הרקיע (מ"ע קט"ו) הביא בשם הרמז"ן דמלוה זו נוהגת לדורות רק בבני קהת הלויים, אך ברמז"ן שם בסו"ד מביא שכל השבט כשרים למשא ול"ע.

ונראה להביא מקצת סמך לדעת הרמז"ס דהנה כשמנה הרמז"ס את מלות חלוקת הכהנים למשמרות (במ"ע ל"ו) הביא לו הרמז"ן סמך מזרייתא דל"ב מידות [לר"א בנו של ריה"ג] דז"ל "מדבר שאינו נתפרש במקומו ונתפרש במקום אחר וכו' משפחות בני קהת יחנו על ירך תימנה משפחות בני הגרשוני יחנו ומשפחות בני מררי יחנו, אבל לא שמענו שציוה אהרן את בניו להיות כ"ד משמרות,

ובספר ל"פ עמד עוד דחזינו לעבודת השיר על הקרבן שהיא המקודשת ביותר כמבואר בערכין (י"ח) היא שהוטלה על בני קהת כמבואר שם והנה בערכין (שם ע"ב) ס"ל לאב"י דבן לוי בעבודת חבירו כגון משורר ששיער חייב מיתה וקבעי למימר בגמ' דאיפלגו תנאי בדבר זה, ומסקינן דליכא תנא דסבר דלוי בעבודת חבירו במיתה ול"ע דבספרי זוטא בפרשת קורח עה"פ ולא ימותו גם הם גם אתם אמרו "יכול שהם [הלויים] מזהירים זה על זה ת"ל הם הם עליכם [כל"ל] במיתה [דהייט לוי בעבודת כהן] ר"ש אומר גרשון ומררי בעבודת קהת במיתה" ע"כ, ופירשו המפרשים דר"ש אתא לפלוגי את"ק וס"ל דלוי בעבודת חבירו במיתה וקשה דל"כ נמצא דליכא מאן דסבר כאב"י ובגמ' משמע דליכא דסבר כוותיה, אכן להנ"ל הוא מיושב בדוקא נקט ר"ש כה"ג ד"גרשון ומררי בעבודת בני קהת" משום שהם חשובים ועבודתם חשובה ומובדלת יותר ודמי ללוי שעבד עבודה כהן אך אין מכאן ראיה ללוי סתם העובד עבודה חבירו. [ועמס"כ בזה בס' ברכת כהן עמ"ס ערכין דף יא].

(ב) והנה נחלקו הרמז"ס והרמז"ן בשהמ"ל (מ"ע ל"ד ובשרשים דף ל"ז ע"א) במלות נשיאת הארון לדורות האם נוהגת רק בכהנים או גם בלויים, דשיטת הרמז"ס דדוקא במדבר נשארו הלויים משום שהכהנים היו מועטים ומוחממת כן כתב דהלאו של "ולא יעבוד עוד" האמור בלויים מבין חמשים אינו נוהג לדורות כיון שהוא אמור רק בלויים וכמבואר בחולין (כ"ד א')

והיכן שמענו אלה פקודתם לעבודתם לבוא לבית ד' כמשפטם ביד אהרן אביהם (ד"ה כ"ד), ע"כ, וי"ע להבדליה פתחה בבני קהת וסיימה בחלוקת המשמרות של הכהנים בני אהרן ומ"ט לא פתחה ג"כ בבני אהרן ששמרו משמרת המשכן כו' דכתיב "והחונים קדמה מזרחה אהרן ובניו", ומוכח להכהנים לדורות היו תחת בני קהת במדבר ואם חזינו שהיו משמרות אצל הכהנים ידענו מזה שאלו בני קהת במדבר ג"כ היו משמרות וזהו סמך לשיטת הרמב"ם להכהנים הם הם שמילאו לדורות את מקום בני קהת במדבר.

והנה בספר חידושי מרן רי"ז הלוי במכתבים שבסופו כתב ליישב את דעת הרמב"ם ממה"ק הרמב"ן לחיך ישתנה הדין מהמדבר לדורות דס"ל לרמב"ם דשאני דין משא שהיה במדבר מדין המשא בבית עולמים דדין הנשיאה שהיה במדבר היה שזה בכל כלי המקדש ומלוא זה שוב אינה נוהגת לדורות וכמפורש בדברי הימים (כ"ג) דאין להם יותר משא בכתף אלא דמלכדה איכא מלוא מיוחדת של נשיאת הארון והיא קיימת לדורות [לכורך מלחמה וכדו'] ומלוא זה לשיטת הרמב"ם נאמרה דוקא בכהנים.

וכך הוא לשונו שם "אכן נשיאת הארון לדורות נראה שהוא מילתא אחריתא ודין אחר לגמרי ואינו שייך כלל לדין נשיאת האמורה במקדש וכליו ומקורו מהקרא האמור בפרשת עקב "בעת ההיא הבדיל ד'

את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ד' וגו'" (דברים י' ח') ושני דינים איכא בנשיאת הארון, חדא דין נשיאה של משכן ודינו בלויים מדין עבודת משא שיש בה דין עבודת הלויים והוא האמור בפ' במדבר דקחשיב שם לארון בהדי שאר כלי המשכן ודין זה היה רק עד בואם לבית עולמים ומשם ואילך פקע דין עבודת משא וכל דין עבודת הלויים לדורות הוא רק שיר ושיעור וכמבואר ברמב"ם פ"ג מכלי המקדש יעו"י"ש, ושנית איכא דין מיוחד של נשיאת הארון המוזכר בקרא דפ' עקב והוא דין בפ"ע שאינו שייך כלל לדין עבודת הלויים רק דכן הוא מלוא נשיאתו בשבט לוי" עכ"ל.

ודבריו ז"ל כ"ז מכמה טעמים, חדא דא"כ מדוע הוזקק הרמב"ם לומר דהא דנהגה מלוא זה במדבר גם בלויים היה זה מחמת מיעוט הכהנים והלא לפי"ד במדבר היה זה דין משא אחר שהוא נהג בכהנים ובלויים גם יחד.

ועוד מש"כ דהמקור להאי דינא הוא מקרא ד"בעת ההוא הבדיל ד' את שבט הלוי", הנה בפשוטו וכן משמע ברמב"ם (פ"ג מכלי המקדש ה"א) פסוק זה מיירי בהבדלת הלויים קודם שהובדלו מהם הכהנים שהובדל כל השבט שיהיו חלקם נושאי הארון והם הלויים כמש"כ רש"י שם וחלקם משרתים ומזכרים והם הכהנים, וא"כ איך מינינו למילף מיניה דין קדושה מיוחדת לכהנים לשאת את הארון, ואמנם הרמב"ן שם בפרשת עקב כתב "או יאמר כי שבט הלוי נבדל בעת ההיא להיות הכהנים מהם כי גם הם נושאים הארון וכן

ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ד', הרי שג"כ העמיד את הפסוק על נשיאת הארון ע"י הכהנים, אכן דבריו ז"ע דהא לשיטתו בשהמ"ל אין כל דין ומעלה מיוחדת בכהנים שיהיו הם נושאי הארון וכל מה שהם נושאים אותו הוא רק בגלל שהם לויים, והוא גופו בשהמ"מ מוקים לפסוק זה על כל שבט לוי, ואדרכה לשיטת הרמב"ם יעלה היטב פירוש זה, אך איהו לשיטתו ז"ע, ועכ"פ דברי מרן ז"ל שפירש מדנפשיה כרמב"ן ולא כרמב"ם ובשיטת הרמב"ם ז"ע.

ועוד ז"ע להנה דדברי הימים (פט"ו) נאמר אז אמר דוד לא לשאת את ארון ד' כי אם הלויים כי בם בחר ד' לשאת את ארון האלקים ולשרתו עד עולם, והוא הוא הפסוק האמור בפרשת עקב [וכמש"כ המשך חכמה בפרשת עקב] הרי א"כ להבחירה האמורה בפסוק זה היתה על כל הלויים ולאו דוקא על הכהנים כדברי מרן ז"ל, ול"ע. [ועי' פסחים (ק"ד א') שהביאו מקרא זה על הבדלת לויים מישראל ובהוריות (י"ג א') ג"כ הביאוהו לגבי מעלת הלוי כלפי ישראל].

נשא

סימן פא

מתנות כהונה וטובת הנאתם

"ובל תרומה לכל קדשי בני ישראל אשר יקריבו לבהן לו יהיה, ואיש את קדשיו לו יהיו איש אשר יתן לבהן לו יהיה" (ד' ט"ז)

יעוין ברש"י כרמב"ן ובאור החיים העולה מן הדברים הוא דאיכא ב' סוגי מתנות כהונה, האחד כגון חזה ושוק מן השלמים או בכור תם שהם דינם להיות מובאים כקרבן לר' ומן הקרבן משולחן גבוה ומאשי ד' ניתנו לכהנים, והם ניתנים לאנשי המשמר של אותו שבת בלבד, והשני כגון תרומות וראשית הגז וזרוע לחיים וקובה מן החולין, שהם אינם קרבנות אלא מתנות ראשית שניתנו לכהנים, והם ניתנים לכל כהן שיראה הבעלים ולאו דוקא מבני אותו משמר, ולא מלינו זהו במפורש דזוהי זכיה

משלחן גבוה, ויעוין יבמות (פ"ז א') גבי בת כהן וכו' מלחם אביה תאכל, דאמרו בגמ' דהיינו לחם הקנוי לאביה למעוטי חזה ושוק דמשלחן גבוה קזכו, דפירש"י בלשוננו הזהב "תרומה היא קנויה לכהנים שאינה שירי שלחן מלך אבל שירי קדשים הרי הן כמשאת מאת פני אלקים שהם שירי שלחנו", וזהו ביאור הפסוקים כאן [וכמש"כ בחידושי מרן רי"ז הלויין וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל דהיינו חזה ושוק שהם כקדשי גבוה לכהן לו יהיה, דשייך לכהנים שבמשמר ואינו תלוי בראון הבעלים, אבל ואיש את קדשיו דהיינו

קדשי הגבול שאינם תלויים במזבח, לו יהיה להרי הם צרקותו לתנם לכל מי שיחפץ.

ומתנות כהונה שהם חולין היינו שדה אחוזה ראשית הגז פדיון הבן פטר חמור וכדו'.

ובזה ביאר מרן הגרי"ז ז"ל גם את הפסוקים בפרשת שופטים דנאמר על הכהנים "אישי ד' ונחלתו יאכלון", והיינו דהם מתנות משולחן גבוה והרי הם כמו נחלת ד', ואילו גבי זרוע לחיים וקיצה וראשית הגז נאמר "וזה משפט הכהנים מאת העם", דמשמע דאי"ז משולחן גבוה אלף זכיה מאת העם והיינו משום לאכן חלוקים הם המתנות בגדריהם וכמשנ"ת. ועיוין היטב בחולין (ק"ל ב') דאמר ר' יהודה בן בתירא "וזה משפט הכהנים מלמד שהמתנות דין יכול אפילו חזה ושוק ת"ל זה", ועיי"ש ברש"י למסקנא דהטעם הוא משום דבחזה ושוק לא שייך שהבעלים יזכהו לכהן כיון דמתחלק לאנשי משמר ולבית אב.

והנה איהו ז"ל חילק את המתנות לשני סוגים, א. מתנות לאנשי משמר שהם משולחן גבוה, וכלל בזה גם שדה חרם ושדה אחוזה שיואלת לכהנים ביוכל וכמ"ס בערכין (כ"ד ב') שהם משולחן גבוה, ב. מתנות הניתנות לכל כהן שירצה הבעלים וטובת הנאתו לבעלים ואסור לכהנים ליטולם בעל כרחו דהבעלים, וכמס"כ רש"י כאן והרמב"ם (פי"ב מהלכות תרומות הט"ו), ברם באור החיים הק' כאן חילקם לג' מדרגות, א. קדשי מקדש, ב. קדשי הגבול, ג. מתנות כהונה שהם חולין. קדשי מקדש היינו קרבנות חטאת אשם שלמים וכו' ובכור בהמה טהורה וזיכורים קדשי הגבול היינו התרומה ותרומת מעשר והחלה

וז"ל ואלה הם דברי הכתובים כנגד חלוקה ראשונה שהם י"ד מתנות שיש בהם ב' הדרגות שהם קודש ואריכין ישראל להביאם וליתנם לכהן אמר וכל תרומה לכל קדשי בני ישראל הרי הזכיר עליהם שם קודש אשר יקריבו לה' הרי הזכיר הבאתם שהם יקריבו אותם למקום המקודש, וכנגד חלוקה ב' שהם תרומה ותרומת מעשר וחלה אמר ואיש את קדשיו לו יהיו והזכיר לשון הקדש לומר כי מדבר במתנות המקודשים ולא הזכיר בהם הקרבה כי הכהן יחזר אחריהם, וכנגד ז' מתנות אמר איש אשר יתן לכהן לא הזכיר שם קדושה לכל שהם חולין גמורים, עכ"ל, וועיי"ש שחידש עוד דבמתנות כהונה מן החולין אין דין "הפרשה" כמו בתרומה אלא רק נתינה ועד שעת נתינה לא חל בזה כלום. ולפי"ד נ"ל דגם תרומות שהם קודש נקראים נחלת ד' ורק זרוע לחיים וראשית הגז הם מתנות חולין בעלמא.

ויעו"ע ברמב"ן בפרשת שופטים שם שכתב דבפרשת קורח הוזכרו רק מתנות שניתנו לכהנים מן הקודש ואילו בפרשת שופטים נתווספו זרוע לחיים וראשית הגז שהם "חולין גמורים אין בהם זולתי מלוות הנתינה", ע"כ מה ששייך לביאור הפסוקים, אכן בעיקר העניינים יש הרבה להאריך ואכ"מ, וועי' בס' משנת ר' אהרן על זרעים (סי' ו') שביאר החילוק בזה.

ושם בספר משנת ר"א ביאר דבתרו"מ מלבד הקדושה שבהם יש בהם דין

הנאה לבעלים מקרא דואיש את קדשיו לו יהיו שנותן לכל כהן שיראה דכל"ז הי' לריך ליתנם לכהן שבא ראשון משא"כ הנהו מתנות כהונה הכל הוה מכח מלות הנתינה וממילא פשוט שיכול ליתן לכל כהן שיראה, ויעו"ש.

שמתחילה יס זכות ממונות לכהנים בתבואה ומאזה הנתינה של הבעלים היא לתת לכהנים את שלהם, משא"כ זרוע ולחור"ק יסוד דינם הוא מלות נתינה על הגברא ומכח זה זוכים הכהנים, וכ' וז"ל ומיוסב שפיר דבתרומה לריך קרא לטובת

סימן פב

בענין שיעור שתיה ברביעית או בכזית

"וכל משרת ענבים לא ישתה" (ו' ג')

וכשיטתו כך היא גם שיטת החוס' בזבחים (ק"ט א' ד"ה עולה) שכתבו וז"ל והא דחלב ויין מטרפים אע"ג דחלב שיעורו בכזית ומשקין ברביעית ה"מ בשתיה אבל דרך אכילה ששרה פתו ביין שיעורו בכזית עכ"ל, אכן הרמב"ם (פ"ה מנזירות ה"ה) פליג עלייהו וכתב דנזיר ששרה פתו ביין אינו חייב אלא"כ היה ביין שיעור רביעית הרי דאינו דן זאת כאכילה.

ולכאורה פלוגתיהו הויא בספק הנ"ל דאי שיעורא דרביעית הוא שיעור במשקה א"כ אף כשאוכלו בדרך אכילה בעינן רביעית, וכך באמת ס"ל לרמב"ם, אכן הני ראשונים דפליגי סברי דשיעורא דרביעית הוי שיעור במעשה השתיה ולכך כל דאוכלו בדרך אכילה שיעורו בכזית.

(ג) וסורש פלוגתת הראשונים הלזי נראה דמקורו הוא בשמעתתא דנזיר ר"פ ג' מינין דתנן התם (ל"ד ב') משנה ראשונה אומרת [אינו חייב] עד שישתה רביעית יין

(א) קימ"ל דאין מתחייבין על שתית משקה איסור אלא ברביעית, ויל"ע אי זהו שיעור ב"משקה" או ב"שתיה", רל"ל אי זהו שיעור בגוף האיסור דבכך הוי שיעור חשוב וכי היכי דכזית הוי שיעור חשוב באוכלין אף לענין טומאה, או דילמא דזהו שיעור במעשה השתיה דמעשה שתיה של רביעית אית ליה חשיבות לחייב עליו.

(ב) ובפשוטו דבר זה פלוגתא הוא בראשונים דהנה החינוך (מאזה תמ"ד) גבי לאו דאכילת יאהר דמע"ש חוץ לירושלים כתב דכיון דיאהר אינו ניתן לשתיה לבדו כי אם בהדי דבר מאכל לכך אין שיעורו ברביעית כי אם בכזית ככל אכילה, ומבואר א"כ דשיעורא דרביעית הוא שיעור במעשה השתיה ולא בגופו של איסור דמשו"ה כל דקעביד מעשה אכילה שיעורו בכזית דאילו היה זה שיעור בגוף המשקה לא הוי איכפ"ל דעירבו בהדי מאכל ולא היה מתחייב עליו בפחות מרביעית.

עם דבריהם בזבחים הנ"ל שפסקו כן, משא"כ להני ראשונים דסברי דחידושא דרע"ק הוא רק דמסקה שאכלו בדרך אכילה שיעורו בזית ואהא פליגי רבנן וסברי דשיעורו דרביעית דע"כ ז"ל כמו שפסק הרמב"ם דמסקה שאכלו בדרך אכילה שיעורו דרביעית.

(ד) והנה כתבנו דה"ט דלש"י הרמב"ם משקין שאכלם בדרך אכילה שיעורם דרביעית הואיל ושיעורא דרביעית הוי שיעור בגופו של מסקה ואף כשאוכלו בדרך אכילה, אכן באמת מתו"ד הרמב"ם למדים אנו עוד דמלבד דהוי שיעור בגופו של מסקה הוי נמי שיעור במעשה השתיה, דהנה דברי הרמב"ם קשים טובא וכבר עמד עליהם המנח"ח (מאור שו"ע"ג) דממנ"פ אי יהיב הרמב"ם לזין כה"ג לזין מסקה ולכך שיעורו דרביעית א"כ היה מן הדין שיהיה שיעור הצירוף דיליה בכדי שתיית רביעית וכדקיימ"ל גבי שאר משקין האסורים דשיעור זמן הצירוף הוא בכדי שתיית רביעית עי' רמב"ם (הלכות מאכא"ס) ואמאי כתב הרמב"ם דשיעור הצירוף הוא בכדי אכילת פרס, ואי ס"ל לרמב"ם דהאי מסקה נידון כמאכל ולכך שיעור צירוף דיליה הוא בכא"פ א"כ היה מן הדין דיהיה שיעור היין בזית ואמאי כתב הרמב"ם דשיעורו דרביעית.

והמבואר בדברי הרמב"ם הוא, דס"ל דשיעורא דרביעית הוי שיעור הן בגופו של איסור והן במעשה השתיה, ולכך הכא דשרה פתו ביין כד דיינינן לענין גופו של איסור מהו שיעורו כתב שפיר

רבי עקיבא אומר אפילו שרה פיתו ביין ויש בה כדי לכרף כזית חייב, ובגמ' (ל"ז א') אייתנין לדברי רע"ק דבריייתא דקאמר נזיר ששרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין חייב, וכתבו שם התוס' דלכתח דחזינן דבריייתא דכה"ג לא דעינן לרע"ק שיהיה ביין כשלעצמו שיעור כזית שוב אף במתניתין מפרשין בדבריו כן דסגי שיהיה כזית מיין ופת יחדיו וזהו משום דהיתר מאטרף לאיסור וכ"כ הר"מ בפה"מ.

אמנם המפרש במתני' פירש דלרע"ק דעינן כזית ביין כשלעצמו דפליג אתוס', ועי' בספר דורות ראשונים (ח"ג פכ"ד) שכתב כן בדעתו אכן אי"ז הכרח דאפ"ל דפירש להו"א דגמ' שם ולא למסקנא וכדרכו של רש"י בכולא תלמודא לפרש למתני' כפי ההו"א.

אכן מאלתי ראשונים אחרים דפליגי להדיא אתוס' והם הר"ת הר"י מייגש והמאירי בשבועות (כ"א ב') דהתם אייתנין לרע"ק דמתני' וכתבו הני ראשונים דבעינן כזית מהיין וללא כתו"ס וכן אי' בירושלמי שם.

והשתא פלוגתת הראשונים הנ"ל בהא תליא, דהנה רבנן במתני' פליגי ארע"ק ולא ס"ל לדבריו וכוותיהו פסקינן, ומעתה לשיטת התוס' דחידושא דרע"ק הוא דהיתר מאטרף לאיסור מצינן למימר דרבנן דפליגי עליה לא פליגי אללא בהא דהיתר מאטרף לאיסור אכן בהא דאי קאכל מסקה בדרך אכילה שיעורו בזית אף אינהו מודו, ואכן מתיישבים הדברים

כתב הרמב"ם דשיעורו זכא"פ ולא זכדי
שתיית רביעית, דהמעשה מעשה אכילה
הוא ולא מעשה שתייה.

הרמב"ם דשיעורו זרביעית לנידון בהא
כמעשה, אכן כד דיינינן לענין שיעור הזמן
לכרך לזהו נידון לגבי מעשה האכילה בזה

סימן פג

נשיאת כפיים בעשרה

"כה תברכו את בני ישראל וגו' יברך ד' וישמרך וגו'" (ו' כ"ג)

בהערה זו צטו"א עהמ"ק אלא שדחה דמ"מ
כיון דגם הישראלים הם בכלל המלוה
להתברך ועל ידם נתקיימה המלוה שייך
להכלילם שישלימו לעשרה, אכן הני
ראשונים לא ס"ל לסברא זו ולכך נחתו
לטעמים אחרים וועיי"ש צטו"א שהקשה על
דבריהם דמסידור המשנה דנקטו לנשיאות
כפים בין פורס את שמע ועובר לפני התיבה
ובין קריאת התורה משמע דחד טעמא אית
לכולהו דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה
ולכאורה אי"ז מוכרח דאפ"ל דהתנא נקט
את סדר התפילה, דפורסין על שמע,
מתפללין י"ח, נושאין כפים, קורין בתורה,
ומפטירין ועו"ע דביאור הלכה (רי"ס
קכ"ח) שכתב בשם הפמ"ג טעם נוסף מדוע
נאידו הני ראשונים מטעמא דאין דבר
שבקדושה פחות מ' משום דלא מיקרי דבר
שבקדושה אלא קדיש קדושה וברכו.

ולכאורה היה נראה לומר טעם נוסף מדוע
צעינו עשרה לברכת כהנים, דהנה
קיי"ל דאין נשיאות כפים אלא בתפילה וכמו
שאמרו בירושלמי (ריפ"ד דתענית) דלא מלינו
נשיאות כפים בלא תפילה ולכך נמי אמרו
בסוטה (ל"ח) דכל כהן שלא עקר רגליו

במגילה (כ"ג ב') תנו "אין פורסין על שמע
ואין עוברין לפני התיבה ואין
נושאין את כפיהם וכו' ואין מזמנים בשם
פחות מעשרה", ואמרינן עלה בגמ' "מנא
ה"מ אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן
ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה
לא יהא פחות מעשרה וכו' ואין מזמנין בשם
כיון דבעי למימר נברך לאלהינו בזיר
מעשרה לאו אורח ארעא", ויעויין בר"ן
שכתב דהא דאין נושאין כפים בפחות
מעשרה היינו משום "דכתיב וישא אהרון את
ידיו אל העם ויברכם וכתיב כה תברכו את
בני ישראל אמור להם ובני ישראל עשרה
משמע כדילפינן בגמ' לענין דבר שבקדושה
וכו'", וברש"א כתב דהטעם הוא משום
דדין ברכת כהנים כדין ברכת המזון בשם
דכמו דהתם צעי עשרה להזכרת השם ה"ה
הכא כיון דאיכא בה הזכרת השם צעי
עשרה, ומשמע מתרויהו דהכא ל"ש הטעם
דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה וסברתם
בזה כפה"נ היא דדוקא היכא דכל העשרה
מחוייבים בדבר שייך לומר דאין דבר
שבקדושה פחות מעשרה אך הכא דהעשרה
הם השומעים והמחוייבים הם רק שני
הכהנים ליכא לכלל זה, ובאמת כבר עמד

בעבודה שוב אינו עולה לדוכן דאין נשיאת כפים אלא בעבודה שבתפילה והיינו ברכת רכה, וכתב בבית"ל דכל האי דינא הוא רק מדרבנן דהא מאות תפילה גופה לרוב הפוסקים אינה אלא מדרבנן, ולכאורה יש לדון בדבריו לפמש"כ הגר"ח וס"א דאף לשיטת הרמב"ן דחיובא דתפילה הוא רק מדרבנן מ"מ ענינה וקיומה ודאי דהוא מן התורה ודהיינו שגם מן התורה יש ענין של תפילה אלא דליכא חיוב להתפלל ורבנן חידשו דליכא נמי חיוב] וא"כ מלינן למימר דזהו דין תורה שלא ישא את כפיו אלא בשעת תפילת רשות.

ובשו"ע הגר"ז (סי' קכ"ח) כתב ג"כ בדבריו דזהו רק דין דרבנן וביאר בטעמו משום דאף אי התפילה מדאורייתא היא מ"מ ברכת רכה [עבודה] ודאי דאינה אלא מדרבנן, וג"ז אפ"ל דאינו הכרח גמור דאף אמנם לנוסח הברכה רבנן תיקנוהו מ"מ ענין העבודה שבתפילה מה"ת הוא דמה"ת התפילה היא כעבודת ליבור והש"ץ הוא ככהן המקריב קרבן ליבור, וכמש"כ באו"ז (ח"א סי' קי"ד) לענין הא דאם חלק מהליבור לא ניח"ל בש"ץ יכולים הם למחות וז"ל "והכי נמי [כמו שפקרבן כריך שיהיה הכהן מקריב לרצונן] אין לשליח ליבור להתפלל אלא בהסכמת כולם וכשהוא מתפלל אז מקריב קרבן ליבור דתפילה היינו עבודה דכתיב [בדניאל] אלקא די אנת פלח ליה בתדירא וכי יש עבודה בצבל אלא היינו תפילה ועיי"ש בב' המקומות שהאריך עוד בזה, ועיינן גם בכל הראשונים דהטעם דאין תפילת נדבה בליבור לפי שאין ליבור מביאין

קרבן נדבה וכמש"כ הרי"ף בצרכות (י"ג מדפי הרי"ף), וחזינו דתפילה נקראת עבודה וא"כ לכך אין נשיאות כפים מה"ת אלא בתפילה דעיקרה עבודה וומיהו בודאי דלפי"ז כל התפילה נחשבת כעבודה לענין נ"כ ומה שתיקנו דוקא בצרכת העבודה שהיא רכה זהו רק תקנתא דרבנן.

ויעיין שו"ת חתם סופר (או"ח סי' כ"ב) שכתב הטעם מדוע עולים הכהנים לדוכן גם בשחרית וגם במוסף ואע"פ שזהו אותו הליבור, משום דכל קרבנות ליבור טעונים נשיאת כפיים בין התמידין ובין המוספין, ולכך גם שחרית ומוסף שהם כנגד הקרבנות איכא בתרויהו נ"כ, וכבר העירו דאי"ז דבר המוסכם להכהנים נשאו כפיהם במקדש בין בתמיד ובין במוסף דיעויין תוס' בתענית (כ"ו ב') ובסוטה (ל"ח א') ורמב"ם (פי"ד מתפילה הי"ד ופי"ז מכלי המקדש ה"ד) שנחלקו בזה, וחזינו ג"כ דלין נ"כ נתקן לפי העבודה אף מה"ת, דהא משום הכי נושאין כפים בצרכה, וואגב אורחין ראיתי לציין שאלה נאה שנסאלה בשו"ת גינת ורדים הספרדי (או"ח כלל א' סי' י"ב) וזה תוארה: כהן בן ארץ ישראל הנוהג יום טוב אחד שנמצא בחג השבועות ביום השני אצל הכותל המערבי ובאו לשם מנין מבני חו"ל האם יכול הוא לעלות לדוכן במוסף דלכהו או"ד כיון דאכלו אי"ז יו"ט וליכא מוסף אינו עולה, ותורף השאלה דכיון דאין נ"כ אלא בעבודה א"כ כיון דלגבי הליבור היא שעת העבודה יכול הוא לעלות, או"ד דאזלינן בתריה וכיון דלגביה אי"ז שעת העבודה לא יעלה, ולא דמי להא דקיי"ל דכהן שמתפלל

היא מצותה דוקא בשעת התפילה שדינה כעבודה וכמשנ"ת שפיר בעינן עשרה לזה מחשיבה כעבודת ליבור ודו"ק. ולאח"ז ראיתי בספר עמק ברכה בדיני נשיאת כפים שקדמני בזה ותירץ עפ"י כמה דברים, ומ"מ משנה לא זזה ממקומה מחמת דברים שנתווספו בה.

[אולם לפי"ז ז"ע מ"ט שייך גם בנ"כ הדין דאם התחילו בעשרה אפשר לסיים בפתחת מעשרה ויש ליישב].

ומאז ליבור המתפללין דיכול לעלות ולברך דהתם מ"מ שייך הוא בתפילה אלא שכבר התפלל אך הכא לגביו אי"ז נחשב שעת עבודה ועיי"ש שהאריך בזה].

ומעתה לפי כל זה יעלה בידינו טעם נוסף להא דבעינן בנשיאת כפים עשרה, דהלכ לא מצינו גבי אהרן שנסא את כפיו אלא בעבודת ליבור [עי' העמק שאלה לנצי"ב ז"ל על השאילתות (שאילתא קכ"ה אות ט'')] וכיון דנשיאת כפים בגבולין גם

בהעלותך

סימן פד

יריחו שניתנה לבני קיני חותן משה

"ויאמר משה לחבב בן רעואל המדיני חתן משה נסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' אתו אתן לכם לכה אתנו והטבנו לך כי ד' דבר טוב על ישראל" (י"ב ט)

"ומורי הרב החסיד ז"ל אמר דכל הנך דקתני שהיו נשמעין מיריחו מעשה נסים היו ודוקא היה ביריחו נשמע ולא בשאר כדדים מפני שיריחו היתה כמו ירושלים מפני שהיא היתה תחילת כיבוש א"י, וכמו דתרומת דגן כריך לתרום, כן נתרמה א"י עצמה, ובשביל כך החרימה יהושע להיות קודש לפיכך היא כמו ירושלים" עכ"ל. ומעתה א"ש מדוע החליפו את ירושלים תמורה וחילוף לתרומת א"י שהיא יריחו עכ"ל. ויש להוסיף לזה את המבואר בסוף נבואת יחזקאל (מ"ח י"ב) שלעתיד לבא יהיה החלק אשר יטלו הכהנים

(א) פירש"י מה טובה הטיבו לו אמרו כשהיו ישראל מחלקין את הארץ היה דושנה של יריחו ת"ק אמה על ת"ק אמה והניחוחו מלחלוק אמרו מי שיבנה ביהמ"ק בחלקו הוא יטלנו וצין כך וצין כך נתנהו לבני יתרו". ושמעתי בזה דבר נפלא מהגר"ש שניאורסון ז"ל לבאר העין מדוע אותו שהיה ביהמ"ק בחלקו קיבל דוקא את יריחו, דהנה במסכת תמיד (ל' ב') אמרו מיריחו היו שומעין קול שער הגדול וכו' וקול השיר וקול הכלכל וקול השופר וקול כהן גדול ביוה"כ וכו', ויעוי"ש בפירוש הראב"ד שכתב

והלויים שבתוכו ירושלים "תרומה מתרומת הארץ קדש קדשים" וזהו כנ"ל. וקצב שמעתי שביאור זה הי' אומרו הגה"ק ר' יששכר דוב מבבל זצ"ל.

(ב) בירושלמי (פ"א מביכורים) אמרו על מתני' דגר מביא ביכורים ואינו קורא, דמיירי בבני קיני חותן משה, ואיכא מ"ד דמביאין וקורין, שהרי כתוב בהם "לכה אתנו והיטבנו לך", דכיון שנתן להם משה מסתמא

ע"פ הדיבור עשה זאת, ובז"פ עה"ת פירש לפ"ז כוונת הפסוק "והיה הטוב וגו' והטבנו לך", לפי שביכורים נקראו טוב, וכמ"ס בערכין (י"א א') מלשון הפסוק "ושמחת בכל הטוב", ובטעם הסוברים דבני קיני מביאין ואין קורין, אולי י"ל דכיון שנתנו להם את דושנה של יריחו רק לפי שעה ואחר כך החליפו את זה בירושלים אין זה נחשב זכיה ונחלה גמורה בארץ ישראל ולכך אמרו דאינם יכולים לומר הארץ אשר נתת לי.

שלח

סימן פה

גדר קרבן הגר

"ובי יגור איתכם גר או אשר בתוכם לדורותיכם ועשה אשה ריח ניחוח לה' כאשר תעשו בן יעשה וגו' חוקת עולם לדורותיכם בכם בגר לפני ה'" (ט"ו י"ב-ט"ז)

והנה במשנה דהתם (ח' ז') תנן "ארבעה מחוסרי כפרה וכו' הזב והזבה היולדת והמאורע, ר' אליעזר בן יעקב אומר גר מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו הדם" וקאמר עלה בגמ' "ות"ק מ"ט לא תני גר, כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשיה למיעל בקהל", ופירש בשטמ"ק (אות ג') "פי' ואסור לאכול בקדשים ופוסל אשה בביאתה לכהונה ורבנן אית להו נמי הכי ולא פליגי ארבי אליעזר בן יעקב אללא דלא חשבי ליה בהדי אינך משום דלא דמו להו שזה מחוסר אף לבא בקהל משא"כ באינך", ומבואר א"כ

בכריתות (ט' א') למדו מפסוק זה דכשכח הגר להתגייר צריך להביא קרבן להשלמת גירותו דומיא דאבותינו במתן תורה שנכנסו לבזית במילה טבילה והרצאת דמים ודהיינו קרבן עי' שמות כ"ד, ומקשינן "אללא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים אמר רב אחא בר יעקב ובי יגור אתכם גר לדורותיכם" [רז"ל דריבית תורה דנקבל גרים לעולם אף בזמן שאין קרבנות], וכ"ה בסיפרי כאן, ואריך הסבר כיון דחזינו לדורות מקבלים גרים אף בלא קרבן מדוע א"כ בעינן ליה ומה חלקו בגירות.

חינו גר עד שימול ויטבול", עכ"ל. וביארו האחרונים ז"ל בשיטתו [עיין משך חכמה וקפנת פענח כאן ובאבן האזל פ"א ממעה"ק] דס"ל דודאי לגבי כל הדינים נשלמה הגירות במילה וטבילה לבדם ורק לענין קדשים עדיין לא נשלמה לו קדושת ישראל ולכך חינו אוכל בקדשים, וזוהי כוונת הגמ' שלת"ק אין לו דין מחוסר כפרה לפי שעבדו מלאכול בקדשים אינה מחמת דין מחוסר כפרה אלא משום שעדיין לא נשלמה קדושתו כישראל, אך כ"ז דוקא לענין קדשים, אכן ז"ע לשונו בפיה"מ זכריות שם שביאר בטעמו דת"ק משום "דמשמל וטבל הותר לאכול בקדשים והקרבו מלוה בעלמא" וזה חינו חשיטתו הנ"ל וגם לא כמשמעות דברי הגמ'.

ובמשך חכמה ביאר ע"פ הבנה זו את שייכות פסוק זה לפרשת הנסכים משום דבפסוק הקודם נאמר "כל האזרח יעשה ככה את אלה וכו'" ודרשו בספרי וכן הוא בגמ' בזמנות (ע"ג ב') דדוקא ישראל מביא עם קרבנו נסכים אבל הגוי שמביא עולה חינו מביא עמה נסכים ולזה אמרה תורה הכא גבי גר דרק משעה שיביא קרבן יש לקרבנו דין קרבן ישראל שטעון נסכים משא"כ קודם לכן דין קרבנו כדיו קרבן עכו"ם שאינו טעון נסכים, וכע"ז כתב באזה"ה" הנ"ל ע"ד הרמב"ם שם שכתב שקרבנו של גר הוא עולה או עולה ושלמים וקשה כיון דסגי להכשירו בעולה בלבד לאיזו נפק"מ כתב הרמב"ם שיכול להביא גם שלמים אמנם להנ"ל הוא מיושז דהלל קודם קרבנו אין לו דין ישראל לגבי קרבנות והרי קי"ל דז"נ מביא רק עולות ולא שלמים ולזה

לאף רבנן מודו לחינו נותר לאכול בקדשים ולישא ישראלית עד לאחר הבאת הקרבן, ותמיהו ע"ז מיבמות (מ"ו א') דמיייתין לפלוגתא דתנאי האם מילה וטבילה מעבדים שניהם בגר או לא, ומדוע לא הוזכרה גם הבאת הקרבן, ומקושיא זו הוכיח הרשב"א דאין הקרבן מעבד בעלם הגירות אלא רק לחינו כישראל מיוחד להשיא לו אשה מיוחדת עד שיביא אותה והראיה לזה דהלל גלי רחמנא דזוה"ז אין הקרבן מעבד בגירות ובע"כ לחינו מעבד בעלם הגירות וזכר האריכו בזה האחרונים עיין אבני נזר יו"ד (שמ"ג סד"מ) ובהגר"י פרלא (ח"א עשה ז' דף פ"ה).

אכן דעת הרמב"ם כתבו האחרונים באופן אחר, דהנה ז"ל בהקדמתו לפיה"מ קדשים "והגר חינו נכנס לגמרי דת להיות בכלל ישראל אלא בג' דברים מילה וטבילה וקרבן כמו שעשו ישראל ג"כ כשנכנסו דת הזאת שמל אותם הנביא במצרים וכו' וטבלו במדבר קודם מ"ת והקריבו עולות ושלמים וכו'", ובידו החזקה (פ"א ממחוסרי כפרה ה"ב) כתב "גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו חינו ממחוסרי כפרה שקרבנו עבדו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל ומפני זה חינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים", עכ"ל, ובמק"א כתב (פי"ג מאיסו"ב) "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן וכו'", ובזה"ז שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה המקדש יביא קרבנו וכו'.

חידש הרמב"ם דאף השלמים הם מקרבן גירותו ויכול להביאם אף קודם שהביא את העולה ולא דיינינן ליה כגוי.

ודבר חידוש אשכנחא בדברי רבינו גרסום בכריתות שם שכתב ע"ד רבי דיליף מאבותינו ללא הוכשרו אלא בג' דברים בזה"ל "רבי לית ליה דר' אליעזר בן יעקב ד[ורקן] למיכל בקדשים מייתי קרבן אלא קסבר לא מייתי אלא לאכשורי נפשיה בקהל", ומשמע דס"ל דשאלה זו האם קרבנו

של גר הוא רק משום דנחשב כמחוי"כ או שהוא המכשירו לגמרי לבוא בקהל תלוי בפלוגתא דתנאי התם בכריתות מהיבא ילפינן לקרבן הגר דת"ק יליף לה מפסוק דידן דכתיב ועשה אשה ריח ניחוח ואילו רבי למד זאת מדומיא דאבותינו ואם זהו נלמד מאבותינו זוהי ילפותא שכלי קרבן חסר בשלמות הכנסתו תחת כנפי השכינה, ולכן גם הרמב"ם שפסק כת"ק הביא לקרא דכסא כאבותיכם דבעינן ג' דברים להשלמת כניסתו תחת כנפי השכינה.

סימן פו

בגדרי עונות חיוב חלה

"והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לד', ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה בתרומת גרן בן תרימו אתה, מראשית ערסתיכם תתנו לד' תרומה לדורתיכם" (ט"ז י"ט-כ"א)

כשהגלגול ג"כ נעשה בחיוב אזי "ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה" דתיקף בשעת הגלגול חיילא חובת ההפרשה עכ"ד ודפח"ת. וועיין בספר זכרון שמואל ממור"ר הנ"ל.

(ב) ואעתיק בזה ממה שראיתי בכתבי מרן הגר"א קוטלר זצ"ל בענין זה [נדפס לאח"ז בתשובותיו (סי' מ') ומשנה לא זזה ממקומה]. הנה יעויין רמב"ם (פי"ג ממעשר ה"ד) שכתב וז"ל "פירות שידוע שהן מפירות הארץ שהחזיקו בה עולי בצל אע"פ שהן נמארות בסוריא ואין צריך לומר בארץ שהחזיקו בה עולי מארים בלבד הרי אלו חייבין בדמאי". ול"ע מאי האי דכתב "ואין

(א) ז"ע כפל הדברים, ושמעתי ממור"ר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל לבאר על פי מה ששנינו במשנה (רי"ט פ"ב דחלה) דפירות חוזה לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה ויעו"ש בר"ש שהביא מהירושלמי דזוהי שיטת רע"ק, והוכיח זאת משום ד"אי אתה מודה לי בשעה שנכנסו לארץ ומלאו קמחין ובציקות לאינון חייבין בחלה", ועוד כתב דהא דמחייב רע"ק היינו דוקא בכה"ג שהיתה קרימת פנים בתנור בא"י, ומעתה א"ש כפל הפסוקים דבתחילה אמרה תורה דבשעת כניסתם לארץ באכלם מלחם הארץ שירימו תרומה לד' ואף שהגלגול היה בפתור מ"מ קרימת הפנים היתה בחיוב, ושוב נאמר דין נוסף לזכורות

והדבר תלוי בשם א"י, והוא כמו שהוא חל אף בלא כיבוש וחילוק כד אינו פוקע ע"י הגלות, ודוקא בתרו"מ דהחיוב חל רק לאחר כיבוש דחזינו ללא סגי להו בשם א"י הוא דאמרן דבגלות פקע החיוב ווכן ביארו לדברי הגמ' הנ"ל בספר מלבושי יו"ט (קונטרס חובת קרקע) וחזון איש (שביעית), וזהו תואם לדרכינו הנ"ל דבכלל "שמה" נכלל כל מקום דאית ליה שם א"י.

ואף דמסקנת הגמ' שם היא דאף בחלה בעינן קדושה שניה, אך זהו משום דכתיב בבאכס דהיינו דביאת כולכם וזהו דין בפני"ע האמור גבי חלה אך בשם א"י לא נחסר אף כשאין כל ישראל עליה, וכנ"ל, ועו"ע היטב בדברי הרמב"ם (פ"ה מביכורים ה"ח) דגם שם מבואר להדיא דלמקום שכבשו עולי מצרים בלא עולי בבל איכא שם א"י.

ג) הנה בפירות חו"ל שנגמרה מלאכתן בא"י ס"ל לרמב"ם דחייבין בחלה מן התורה ובתרו"מ רק מדרבנן (פ"א מתרומות הכ"ב), והטעם בחילוקו נתבאר בחידושי רבינו חיים הלוי (סס) דחיוב תרו"מ חל ע"י ב' מחייבים, א. גידול והבאת שליש, ב. גמר מלאכה, ולכך כשהבאת שליש היתה בחו"ל הפירות פטורים, משא"כ בחלה אין הגידול חלק מהמחייב אלא רק עשיית העיסה אלא דאיכא תנאי שהעיסה תעשה מתבואת א"י ולזה ילפינן מקרא דשמה דסגי בהא דנכנסו לארץ קודם גלגול או קודם אפיה עכ"ד.

כריך לומר" הלא אדרבה איפכא מסתברא דהלא קי"ל בפירות סוריא חייבים בדמאי מדרבנן ואילו פירות שגדלו במקום שכיבשוהו רק עולי מצרים ולא עולי בבל פטורין מן הדמאי וכמש"כ שם הרמב"ם בהלכה הקודמת, וחזינו א"כ דלגבי דמאי עדיפא סוריא מא"י במקום שלא כיבשו עולי בבל.

וצ"ל דס"ל לרמב"ם דכיון דהמקור להאי דינא בפירות א"י שיאלו לחו"ל פטורין מתרו"מ הוא מדכתיב "שמה" [דהיינו דוקא בא"י] וכמבואר בירושלמי לא בעינן לגבי זה שיהיה המקום בר חיובא בתרו"מ דסגי בהא דנתחייבו בהיותם בא"י אלא בעינן שיהיה למקום שם ארץ ישראל, ולכך ודאי דאיכא עדיפות לארץ שכבשוהו עולי מצרים על פני סוריא, לארץ שכבשוהו עולי מצרים שם א"י עלה דירוסה היא מאברהם ורק חיוב התרו"מ שהיה זה בטל בשעת הגלות אך שם א"י לילה לא פקע והרי הוא בכלל "אשר אני מביא אתכם שמה" ולא דמיא לסוריא דאין עלה שם א"י כלל ולכך שפיר כתב הרמב"ם דאם חזינו דבסוריא מחייב מדרבנן כ"ש בארץ שכיבשו עולי מצרים.

וביותר דהנה האי קרא ד"שמה" לא בתרו"מ נאמר אלא בחלה, וגבי חלה גופא קבעי למימר בגמ' דכתובות (כ"ה א') דלא ניבעי כלל קדושה שניה ומקום שנתקדש בקדושה ראשונה אף שלא נתקדש בקדושה שניה יתחייב בחלה הואיל וחלה חל חיובה אף קודם כיבוש וחילוק,

אכן אכתי לא נתברר מנין לו לרמז"ם דמדרבנן מיהא חייבים הפירות בתרו"מ, וראיתי בתשובה אחת ממרן הגר"ז מל"ז מל"ז ז"ל הנמלאת תח"י ושוב נדפסה בשו"ת הנ"ל שם ויש כאן תוספת נופך שר"ל דמקורו הוא מדברי הירושלמי בחלה (פ"ב ה"א) דהתם תנן "עפר חולה לארץ שבה בספינה לארץ חייבת במעשרות ובשביעית אמר ר' יהודה אימתי בזמן שהספינה גוששת", וקאמרו עלה זירושלמי דאף לר' יהודה מדרבנן מחייב אף בשאינה גוששת, והנה בפשוטו יסוד החיוב דרבנן הוא משום ללא גרעא ספינה שאינה גוששת מעלין שאינו נקוב הנמלא בא"י דחייב מדרבנן, אכן זה ז"ע דבסוגיא לגיטין (ז' ב') משמע דעפר חו"ל הבא בספינה גרע מעלין וחשיב ממש כחו"ל, ולכן פירש הרמז"ם דזהו דין כללי בפירות חו"ל שנכנסו לארץ ודפשוט דאף כשאין הספינה גוששת מ"מ המקום שעל גבה שם א"י אית ליה ומכאן הוליא את דינו לחייב מדרבנן בתרו"מ פירות חו"ל שנכנסו לארץ.

והנה בתוספתא (סוף"ב דחלה) אמרו "ספינה שהיא בזה מחו"ל לארץ והיתה בה עיסה וקדמו פניה בארץ חייבת בחלה", והנה כאן לא נאמר התנאי האמור במשנה דבעינן גוששת ולהנ"ל הוא

מוסבר היטב דדוקא לגבי תרו"מ בעינן שתהא הספינה גוששת משום דבעינן נמי שתהיה גדילתם בקרקע א"י משא"כ גבי חלה סגי שהמקום שקדמו פניה בו שמו הוא א"י.

ד ועל השנות הפסוק באמרו מראשית עריסותיכם תתנו לד' תרומה, אפשר שבה לרמז על העונה הראשונה שישנה בחלה שהיא נתינת מים לעיסה, שאז חלה עליה זיקת חיוב לגבי שאם הפריש וקרא שם מהני, ושוב נאסרה באכילת קדע ואוכלין ממנה רק עראי, ואסור לעשותה קבין בפחות מכשיעור, שהוא מפקיע ממנה תרומת ד', וכמ"ס במשנה חלה פ"ב מ"ג בטעם איסור לעשות פחות מכשיעור לפי שהוא קורא בה שם לד' יעו"ש, וז"ס הפסוק מראשית עריסותיכם דהיינו תחילת עשיית העיסה תתנו תרומת ד' ולא תפקיעוה, שזהו גם טעם איסור אכילת קדע לפי שמפקיעה מחיובה וכפי שביאר מרן הגרי"ז בספרו על הר"ם הל' מעשר.

ועיין בספר חי' הגר"ח על הרמז"ם (פ"ח מצבורים ה"ו) בגדר זמן נתינת מים אם גם זה חשיב עונת חיוב, עי"ס, ובספר משנת ר' אהרן (זרעים סי' י"ז - י"ח) שהאריך בזה וע"ע בספר זכרון שמואל למו"ר הגר"ס רוזנבסקי (סי' ט).

קרה

סימן פז

בענין ההבדל בין מתנות כהונה למתנות לוי

"ואני הנה נתתי לך וגו' ראשיתם אשר יתנו לך נתתם
וגו' בארצם לא תנחל וגו' ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר
בישראל לנחלה חלף עבודתם אשר הם עובדים וגו'" (י"ח
ח-ל"ב)

שיטת ר"י בסיפרי שמעשר שניתן ללוים
אינו מתנת ד' אלא ניתן ללוים זכות
ונחלה חלף עבודתם ובכהנים לא נאמר
חלף עבודתם כי אין מתנותיהם כמו
נתינת שכר אלא הם אוכלי שלחן ד'.
ועבד הלוי הוא וגו' [ולכן] ובתוך בני
ישראל לא ינחלו נחלה כי את מעשר בני
אשר ירימו לד' תרומה [עיי' פירש"י
שלשון לד' תרומה כאן קרוי על המעשר
כיוון שצריך להפריש ממנו תרו"מ ולא
בגלל עצמו וכדלקמן] נתתי ללוויים לנחלה
על כן אמרתי להם בתוך בני לא ינחלו".

וביאר אזה"ח הק' וז"ל [במה שמקודם
משמע שניתן להם המעשר חלף
עבודתם וכאן משמע שהוא חלף נחלתם]
"ולמעלה וכו' נראה כי מתנת מעשר זה
שנתן ד' ללוים יס' בו שני דברים האחד
חלק הנוגע להם בארץ [שמקבלים מעשר]
וב' שאינם טורחים בארץ לעשות שבע
מלאכות הצריכות עד שיהיו חטים
ממורחים, ולזה אמר הכתוב שני דברים
[אלו] חלף חלקם בארץ [יס' להם מעשר]
וחלף עבודתם ישראל עושים מלאכתם

הנה כבר כ' כמה פעמים שמן הפסוקים
מבואר שיש חילוקים בין מתנות
הכהנים והלוים, וגם כמה שנזכרו שלא
יתנו להם נחלה.

דהנה בפ' י"ח נאמר לאהרן במתנותיו
"זה יהי' לך וגו' אשר ישיבו לי
קדש קדשים לך הוא ולבניך וגו' ראשיתם
אשר יתנו לד' לך נתתם וגו' אשר יביאו
לד' לך יהי' וגו' כל חרם בישראל לך
יהי' כל פטר וגו' אשר יקריבו לד' וגו'
יהי' לך כל תרומות הקדשים אשר ירימו
בני' לד' נתתי לך ולבניך", הרי מפורש
לנו בכל מתנות כהונה שניתנו לאהרן
שהם מתנות ד' ומשלחן גבוה ניתן
לאהרן, ועל זה מסיים הפסוק "ויאמר ד'
אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהי'
לך בתוכם אני חלקך ונחלתך", הרי
מבואר שנאמר לאהרן ולכהנים כי הם
חלק ד' ונחלתו ולכן אין להם חלק ונחלה
בא"י.

ואילו לאחר מכן נאמר "ולבני לוי הנה
נתתי כל מעשר בישראל לנחלה
חלף עבודתם [פשוט הפסוק וכן היא

שאמר ד' לישראל לפרוע לכם שכר עבודתכם וכו' יעוי"ס.

הרי לנו כתובים מפורשים שהכהנים הם חלק ה' ועבודתם היא עבודת מתנה [פסוק ז'] ותרומות ומתנות ד' שייכים להם כי הם חלק ד' ולכן אין להם נחלה, ואילו הלויים הם נתונים לעבוד את עבודת אהל מועד והם משרתי כהנים והמקדש וכיון שזהו עבודת שימוש מגיע להם שכר, ולכן חלף עבודתם מגיע להם חלק מתוך תבואת ישראל ואחר שמקבלים את החלק עליהם להפריש ממנו את תרומת ד' ואז נשאר חלקם להם כתבואת ישראל הרגילה וכיוון שיש להם חלק בתבואה לכן גם אין להם נחלה כי המעשרות הם חלקם ונחלתם, ואילו מתנות כהנים יש בהם קדושה ואסורים לזרים ובטומאה.

ובן אמר ר' יאשי' בסיפרי כל מאות הכהונה קנאו ד' ונתנו לכהן וזו [חלק הלויים] חלף עבודתם, ולשיטתו אמר גם ר"י כל מתנות כהונה נאמרה בהר סיני וזו מתחילה, ופי' הנצי"ב שחובת הפרשת תרומות וחלק הכהנים כבר נטווו מסיני קודם שנמשחו הכהנים שהם חובת תרומה לד' אבל מאות מעשר נאמרה רק עכשיו כשניתנה ללויים לפי שזהו כל ענינה [ויש לעיין מהי שיטת ר' יונתן שם בספרי ואכמ"ל].

ולפי הקדמות אלו בביאור החילוק שבין מתנות לויים ובין מתנות הכהנים נבוא לבאר כמה דינים וחילוקים שמצינו בהן להלכה.

[בתבואה] כדי שיהיו מופנים לעבודת אהל מועד, והנה בלויים לא אמר אני חלקך וגו' שאין הלויים זוכין בחלק ד' ולזה גם הם נותנים [במה שזוכים ממעשרותיהם] חלק ד' תרומה מעשר מן המעשר והם ומעשרם אינו אלא כשכירות הדיוטות לשרת הקדוש שהוא הכהן ואהל מועד".

וזהו גם המשך הכתובים בפשטן "ואל הלויים תדבר כי תקחו מאת בנ"י את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם [זוהי רק זכות בעלמא לקבל מישראל עשירית מתבואתם אבל אין זו תרומת ד' ולכן] והרמותם ממנו תרומת ד' מעשר מן המעשר [ואחרי שתפרישו ממעשרכם את תרומתו הרי אז] ונחשב לכם תרומתכם [תרו"מ מן המעשר] כדגן מן הגורן וגו' [כמו התרומה שמתפרישין ישראל מתבואתם] כן תרימו גם אתם תרומת ד' מכל מעשרותיכם וגו' [ופירש"י כמו שישראל מרימים מגרנס ומיקביהם תרימו גם אתם ממעשר שלכם כי הוא נחלתכם] וגו' ואמרת אלהם בהרימכם את חלבז וגו' [אחרי שתפרישו ממעשרכם את תרומת ד'] ונחשב [המותר כפירש"י] ללויים [חולין גמורים כפירש"י] כתבואת גורן [הנותרת] לישראל [ואין זה דבר שיש בו קדושה ולכן] ואכלתם אותו בכל מקום [אפילו בטומאה כפירש"י כי אין בזה קדושה אלא] כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם", וכמוס"כ אוה"ח וז"ל "חזר לומר וכו' לפי שאמר ואכלתם אותו בכל מקום שהוא חולין גמורים לזה נתן הטעם כי אין במעשר זה שום קדושה וכו' כתרומה אלא ממון חול

ברש"י שכל המעשר נקרא תרומת ד' עד שיפרישו ממנו תרו"מ.

ברם כל זה הוא צמער ראשון, אבל בתרומה ותרומת מעשר עדיין צריך טעם למה חייבים כהנים להפרישו כיון שהוא שלהם, ועל כרחך שתרומה שאני כיון שהיא תרומת ד' הרי בוודאי שבה יש חיובים להפרישה גם מבלי מלוות הנתינה, ומה שלא מנאה הרמב"ם לשתי מלוות הוא משום שעיקר מלוותה הוא רק הפרשתה לד', ונתינתה לכהנים היא ממילא משלחן ד', וכמו שכ' הרמב"ן עצמו בחזה ושוק כן ס"ל לרמב"ם בעיקר הפרשת ונתינת תרומה, נמלא שבתרומה עיקר מלוותה היא הפרשת תרומת ד' וממילא ניתנת לכהנים, ואילו צמערות הוי להיפך, שעיקר מלוותם ליתן ללוים וממילא צריכים להפריש, ומה שכהנים ולוים מפרישים אע"פ שפטורים מנתינה הוא בגלל תרומת מעשר שהיא תרומת ד' ודו"ק. וז"ל בס' מרגניתא טבא על סהמ"ל שם יעו"ש שצבכל דבריו דבריו יעו"ש באריכות דף ע"ה ב' מדפי הספר באות ג', [ומיהו כל זה צמתנות שנאמרו כאן אבל צמתנות כהונה שהם חולין בעלמא כגון זרוע לחיים וקידה וראשית הגז שם באמת אין זה צמתנות ד' ואין צהם קדושה והם רק "משפט הכהנים מאת העם" כמ"ש צפ' שופטים ובהם אין כלל מלוות הפרשה וכמ"ש רמב"ן וכל מלוותם לתתם לכהנים וכמ"ש כ"ז צפ' נשא]. ראה גם בזה צמרגניתא טבא שם. והדברים מאירים.

והנה בזה מיישבא שפיר קושיית האחרונים [עיין רי"ט אלגאזי בכורות שם, וחי'

הנה שיטת הרמב"ם בספר המלוות (שורש י"ב) שמלוות הפרשה ונתינה בתרומות ומעשרות מלוה אחת הן, להפריש בכדי לתת, ואילו הרמב"ן שם חלק עליו וכתב שהם שתי מלוות נפרדות, האחת להפריש והשני' שאת המופרש לתת לכהנים, וראיתו ממה שכהנים והלוים עצמם חייבים הם בהפרשה אע"פ שאינם נותנים, ובספר קנאת סופרים ובס' לב שמח שם ובס' רי"ט אלגאזי (בכורות מ"ז ב' - פ"ח אות ס"ז) תירלו ששיטת רמב"ם שגם כהנים ולוים נכטוו לתת, אלא שנותנים לעצמם, אבל דבר זה לכאור' לא ייתכן בשיטת הרמב"ם שהרי פסק בפרק א' מהלכות מעשר שמן התורה מעשר ראשון ניתן ללוים ולא לכהנים, ואעפ"כ פסק (ה"ד) שכהנים פטורים מנתינת מעשר ראשון ללוים שנאמר כי תקחו מאת בני' ולא מכהנים, הרי מפורש שכהנים חייבים רק להפריש ואינם נותנים. וא"א לומר שנותנים לעצמם שהרי אין מעשר ניתן לכהנים ומוכח מזה שכהנים פטורים מנתינה וכ"ש לויים.

אבל באמת המעיין ברמב"ם שם ה"ג יראה שבאמת כתב שמן הדין היו צריכים להיות פטורים גם מהפרשה כיוון שפטורים מנתינה, אלא שכתב וז"ל "לוים וכהנים מפרישים מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר", ומשמע שחיוב הפרשה הוא רק בגלל תרומת מעשר [שהיא תרומת ד' וכנ"ל], אבל מלד מעשר ראשון הי' מן הדין שייפטרו מהפרשה ואילו פטורים מנתינה שהפרשת מעשר היא רק לורך נתינתו ללוים, [ורק צריכים להפרישו כדי שיופרש תרומת מעשר והוא כמ"ש בסיפרי הובא

ז"ל ואני הרחבתי בדברים לפי ביאור הפסוקים].

והנה ברמז"ס (פ"ו מהל' מעשר הכ"ח) כתב "ישראל שירש טבל ממורח מאבי אמו כהן ואותו אבי אמו ירשו מאבי אמו ישראל הרי זה מפריש מעשרותיו והן שלו שהמתנות הראויות ליתרם כמו שהורמו הן אע"פ שלא הורמו, ועי"פ ברדב"ז שמה למה לי למינקט שאתו אבי אמו כהן ירשם מישראל הרי גם בגדלו ברשות אבי אמו לריך את טעם הפטור והזכי' משום מתנות כמי שהורמו דמיין.

ולפי הנ"ל מיושב היטב, דיעויין ברי"ט אלגאזי שם שהקשה בישראל שירש טבלים מאבי אמו כהן למה לי טעם כמי שהורמו דמיין תיפו"ל משום דאתי מכח זקנו שהי' פטור מנתינה שהי' כהן, וברי"ט אלגאזי תירץ לפי שיטתו שכתב שם שכהן אינו פטור מנתינה [ולא דמי לגוין] אלא שנותן לעצמו, אבל הרי לעיל הוכחנו שבמעשר ראשון לפי הרמז"ס כהנים פטורים [שא"א לומר שזקחים לעצמם שהרי מן התורה אינו ניתן לכהנים], ולפי הנ"ל מיושב שאילו גדלו אלל אבי אמו כהן באמת הי' בזה פטור והי' הטעם לגבי מעשר משום דאתינא מכח גברא וכו', ולכן נקט הרמז"ס שגדלו אלל ישראל ונתחייבו ואז מודה הרמז"ס שאין כאן פטור, וכ"כ בספר שער המלך (בפ"א ממעשר ה"ד) [ומן התורה הי' לריך באופן כזה ליתנו ללוים] ולכן נקט רמז"ס הטעם שמתנות כמי

רבנו חיים הלוי על מה שק' הרמז"ס (פ"א מהל' תרומות הי"א) פירות שגדלו ביד גוי ונגמרה מלאכתן אלל ישראל הרי זה מפריש תרומה גדולה ונותנה לכהן ומעשר ראשון לוקח לעצמו ותרומת מעשר מוכרה לכהן לפי שהוא אומר ללוי במעשר ראשון ולכהן בתרומת מעשר אני בא מכח איש שאינו חייב בנתינה ולמה לא יתן לכהן תרומת מעשר כמו תרומה גדולה לפי שנאמר בתרומת מעשר כי תקחו מאת בני ישראל ולא מן הגוי, ותמוה דממנ"פ אם פטור מנתינת מעשר ראשון בגלל הטעם של אני בא מכח איש וכו' א"כ למה לריך פסוק בתרומת מעשר, ולמה בתרומה גדולה באמת לא סגי בטעם זה שייפטר מנתינה, ושם ברי"ט אלגאזי הביא בשם ר"ב אשכנזי בתשובות סי' א' שק' הטעם דבתרו"ג לא מספיק הטעם לפי איש בזה קדושה, יעו"פ שנתקשה בביאורו.

ולפי דברינו הדברים מאירים שמעשר ראשון שהוא חובת נתינה בעלמא ללוים סגי בזה לפטור בגלל שבא מכח גברא שאינו נותן [וכמ"ס בגמ' (בכורות מ"ז ב')] בכהן שהיה לו בן חלל שגם הבן פטור מלפדות עצמו הואיל ואביו היה פטור], אבל תרומה גדולה ותרומת שזכיית הכהן בהם היא מכח קדושתם שהם חלק ד' ממילא כיון שחייבים להפרישם ממילא לריכים לינתן לכהן, ולכן תרומה גדולה באמת שייכת לכהן, ובתרומת מעשר לריך פסוק מיוחד למעט מכי תקחו מאת בניי. [עיקר התרוץ על הרמז"ס שמעתי ממור"ר הגר"מ שך

וּבַעֲיָקָר הַגִּידוֹן מִשְׁכַּח רֶשֶׁב־ס ב"ב (קכ"ב ח') שְׁלוּיִים יִטְלוּ חֶלֶק לַעֲתִיד לְבֹא, הִנֵּה בָחִי ר"ן ב"ב תִּמָּה עָלָיו שֶׁבִּפְסוּקֵי יַחֲזַקְאֵל מ"ח לֹא מִשְׁמַע כֵּן, וְכֵן תִּמָּה עָלָיו בִּסְפָרֵי דְבֵי רַב עַל הַסִּיפְרֵי פ' קוֹרַח וּבִס' עֲמֻדֵי אֹר (ס' ע"ד) וְרָאָה מָה שִׁיִּשְׁבּוּ עַל זֶה בִּס' עֲמָק הַנֶּאֱלִי"ב בִּפְרִיזָא לְסִיפְרֵי כֹאן וּבִמְלֻכֵּי"ס שֵׁם].

ברם יֵשׁ לְצִיָּן שְׁפָטוֹת לְשׁוֹנוֹ שֶׁל הַרְמַצ"ס סוֹף הַלְכוֹת שְׁמִיטָה וְיֻבֵּל מִשְׁמַע שֶׁלֹּא חִילַק כִּמִּשְׁכַּח בֵּין כֹּהֲנִים לְלוֹוִיִּם דָּדִין חֲלָקָם בְּאַרְצָא אֲלֹא כֻלָּל כֹּל שֶׁבֵּט לִוי בִּיחָד שֶׁהֵם חֶלֶק ד' וְלִכְּנֵן אֵין לָהֶם חֶלֶק, שְׁזֵהוּ לְשׁוֹנוֹ (שֵׁם ה"י - י"ב) "כֹּל שֶׁבֵּט לִוי מוֹזְהֵרִין שֶׁלֹּא יִנְחַלוּ בְּאַרְצָא כְּנַעֲנִי וְכו' וְלִמָּה לֹא זָכָה לִוי בְּנִחְלַת אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְכו' מִפְּנֵי שֶׁהוֹבְדֵל לַעֲבֹד אֶת ד' לְשִׁרְתּוֹ וְלַהֲוֹרוֹת דְּרַכּוֹ הַיִּשְׂרָאֵלִים וּמִשְׁפָּטָיו הַלְדִּיקִים לְרַבִּים וְכו' לְפִיכָךְ הוֹבְדֵלוּ מִדְּרַכֵּי הָעוֹלָם, לֹא עוֹרְכִין מִלַּחְמָה וְכו' וְלֹא נוֹחֲלִין וְלֹא זֹכִין לַעֲמֹן בְּכַח גּוֹפֵן אֲלֹא הֵם חֵיל ד' וְכו', וְהוּא ב"ה זֹכֶה לָהֶם שְׁנֹאמַר אֲנִי חֶלֶקְךָ וְנִחְלַתְךָ", וְכו', הֵרִי שְׁכָל הַפְּסוּקִים שֶׁמִּשְׁמַע קָלָת שְׁנֹאמְרוּ רַק עַל הַכֹּהֲנִים הַבִּיאֵם הַרְמַצ"ס עַל כֹּל שֶׁבֵּט לִוי, וְזֵהוּ לֹא כִּמִּשְׁכַּח, וְאוּלֵּי הַרְמַצ"ס סוֹבֵר שְׁזֵהוּ תְלוּי בְּמַחְלֻקֹת ר' יוֹנָתָן וְר' יֵאֲשִׁי בְּסִיפְרֵי כֹאן שֶׁהִבְאֵתִי אִם יֵשׁ חִילּוֹק בֵּין מַתְנוֹת כְּהוֹנָה וְלוֹוִי, וּפְסָק כִּר' יֵאֲשִׁיָּה וְרִיכָךְ עֲדִיין בִּיאֹרֵר בְּזֵה, [וְע"ע בְּהַעֲמָק דְּבֵר פֶּרֶשֶׁת עֵקֶב עַה"פ צַעַת הֵיִא הַבְּדִיל ד' אֶת שֶׁבֵּט הַלְוִי וְגו' אֲשִׁי ד' וְנִחְלַתּוּ יֵאֲכָלוּ שְׁזֵהוּ עֲנִין שְׁנֵתִּחַדֵּשׁ אַח"כ בְּלוֹוִיִּם, וְיַעֲוִי"ש].

שְׁהוֹרְמוּ וְכִבֵּר זָכָה בָּהֶם הִכֵּן כִּשְׁהִיו בְּרִשּׁוֹתוֹ [וְהֵיִינוּ אַחֵר קִנָּם עֲזָרָא שְׁנִיתָן לְכֹהֲנִים].

ומה שֶׁבְּקִדּוּשֵׁין (נ"ח ח') וְכֵן בְּרַמְצ"ס (פ"ה מַה' אִישׁוֹת) נִקְטוּ בְּאִמָּת לְגַבִּי מִקֶּדֶשׁ אֲשֶׁה בְּתֵרֹ"מ "יִשְׂרָאֵל שֶׁנִּפְּלוּ לוֹ טַבָּלִים מִבֵּית אֲבִי אִמּוֹ כֵּהן וְהַפְּרִיֵשׁ מֵהֶם תְּרוּמָה וּמַעֲשֵׂרוֹת [הֵרִי הֵן שְׁלוֹן מִשּׁוֹם שְׁכָמִי שְׁהוֹרְמוּ דְּמִיין, לְפִי הַנ"ל זֵהוּ דּוּוֹקָא בְּגֻלָּל שֶׁסֶם מְדוּבֵר גַּם עַל תְּרוּמָה, וּבְתֵרֹמוֹת אֵין הַכֹּהֲנִים פְּטוּרִים אֲלֹא נוֹתְנִים לַעֲמָם, וְכֵנ"ל, וְגַם בְּתֵרֹמָה גְּדוּלָּה ל"ש טַעַם מִשּׁוֹם דְּאִתִּינָא מִכָּה גְּבֵרָא וְכֵנ"ל, וְלִכְּנֵן שֶׁסֶם נִקְטָא בְּאוֹפֵן הַנ"ל, אֲבָל בְּהַלְכוֹת מַעֲשֵׂר מוֹכֵרָה לְנִקּוּט בְּאוֹפֵן שְׁאוֹתוֹ אֲבִי אִמּוֹ כֵּהן נִפְּלוּ לוֹ מִיִּשְׂרָאֵל, [הָעוֹלָה מִמִּשְׁכַּח בְּתֵרֹמוֹת כֹּהֲנִים זֹכִים לַעֲמָם אֲבָל אִינֵם פְּטוּרִים, מִשְׁא"כ בְּמַעֲשֵׂר כֹהֲנִים פְּטוּרִים מִנְּחִיתָתוֹ, וְדו"ק הֵיטֵב].

ולפי מִשְׁכַּח מֵאִיר שׁוֹב מִשְׁכַּח כִּמָּה פְּעָמִים בְּחִילּוֹק שְׁבִין הַדִּין שְׁאֵין כֹּהֲנִים נוֹטְלִים חֶלֶק בְּאַרְצָא, שֶׁהוּא מִשּׁוֹם שֶׁהֵם חֶלֶק ד' וְנִחְלַתּוּ וִישׁ עֲלֵיהֶם אִיסוּר וְגַם כְּשֶׁנִּתְּנוּ לָהֶם הִי רַק גִּדֵּר תְּרוּמָה וְכֵן דִּינָם גַּם לַעֲתִיד לְבֹא, מִשְׁא"כ בְּלוֹוִיִּם זֵהוּ רַק דִּין שְׁאֵין נוֹתְנִים לָהֶם בְּשַׁעַת חֲלוּקָה מִשּׁוֹם שִׁישׁ לָהֶם מַעֲשֵׂרוֹת תְּמוּרָת זֵה, וְלַעֲתִיד לְבֹא שְׁפִיר יִטְלוּ, [וְעִיין בְּרַאצ"ד סוֹף הַלְכוֹת שְׁמִיטָה וְיֻבֵּל שֶׁהִקְשָׁה לְפִי הַרְמַצ"ס שֶׁשֶּׁבֵּט לִוי נוֹטֵל חֶלֶק בְּאַרְצָא שֶׁכִּבְשָׁה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל דָּאֵם כֵּן לֹא יִנְהוּג שֶׁסֶם דִּין נְתִינָה מַעֲשֵׂר לְלוֹוִיִּם כִּיּוֹן שֶׁמַּעֲשֵׂר הוּא תַּחַת חֲלָקָם בְּאַרְצָא, וְלְפִי הַנ"ל קוֹשִׁיתּוֹ הִיא עַל מַעֲשֵׂר לְלוֹוִיִּם אֲבָל בְּכֹהֲנִים גַּם כְּשֶׁנוֹטְלִים חֶלֶק מ"מ יֵשׁ לָהֶם תְּרוּמוֹת שֶׁהֵם חֶלֶק ד', עִיין בְּמַרְגְּנִיתָא טַבָּא הַנ"ל].

סימן פח

במצות פדיון הבן

"ופדויו מבן חדש תפדה וגו'" (י"ח ט"ו)

אמרו אך פדה תפדה את זכור האדם" עכ"ל.

ועו"ע פתחי תשובה יו"ד (ש"ה סק"ד) מש"כ בשם החת"ס [ובגמ' בשלהי פסחים דנו אי אבי הבן מזכר או הכהן מזכר עי"ש] וכ"כ בריב"ש (סי' קל"א) וז"ל ואשר שאלת למה תקנו ברכה לכהן בפדיון יותר משאר מתנות כהונה כשזיכה בהם והיינו ברכת אשר קדש ידיד וכו', יעו"ש, י"ל דבשאר מתנות כהונה אינו עושה הכהן כלום רק שזוכה במתנות משלחו גבוה אבל בפדיון אע"פ שאינו עושה מזה כמו שגראה מההיא דר' שמלאי מ"מ זכה בזה בזה ונתנו לאב בפדיונו.

הנה לשון הפסוק דלעיל קאת כריך ביאור, שהרי מצות פדיון היא על ישראל אבי הבן, ובפס' זה נאמר לאהרן הכהן תפדה את זכור האדם, [ועי' באבן עזרא שנתקשה בזה ופי' "תפדה - היינו תקח פדיונו"], ומוכח מכאן שמצות פדיון הבן אינה מזה בעלמא על ישראל ליתן ה' סלעים לפדיון הבן, אלא הכהן משתתף בפועל בפדיונו, וכידוע מנוסח פדיון הבן במאי בעית טפי וכו', וזהו לשון הרמב"ם בספר המצוות (מלוה פ') "שאינו לפדות זכור אדם והוא אמרו זכור בניה תתן לי וביאר לנו הגמ' הזאת איך תהי' והוא שנפדנו מן הכהן וכאילו הוא [הכהן] כבר זכה בו ונקנהו ממנו בחמש סלעים הוא

סימן פט

גדר זכיית כהנים ולויים במתנותם

ובתקנת עזרא לתת מעשר ראשון לכהנים

"ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם וגו'" (י"ח כ"ו)

יהושע בן לוי דאמר ריב"ל זכ"ד מקומות נקראו כהנים לויים וזה אחד מהם וכו', ור"ע הכא לא מצית אמרת דכתיב ואכלתם אותו בכל מקום מי שיכול לאוכלו בכל מקום ילא כהן שאין יכול לאוכלו בביה"ק וכו'" עכ"ל.

(א) ביצמות (פ"ו א') "תנו רבנן תרומה לכהן ומעשר ראשון ללוי דברי רבי עקיבא, רבי אלעזר בן עזריה אומר לכהן - לכהן ולא ללוי, אימא אף לכהן מאי טעמא דרבי עקיבא דכתיב ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם כלויים קא משתעי קרא, ואידך כרבי

דבשלמא ר"ג דקיהיב מעשר ראשון לרבי יהושע ואף דקנסם עזרא אפ"ל דאיהו אזיל בשיטת רע"ק דקודם הקנס היה המעשר ניתן רק ללוים ולאחריו גם לכהנים וגם ללוים אך ראב"ע שקיבל את התרו"מ היכי קעביד הכי הא לפי שיטתו דקודם הקנס היה המעשר ניתן בין לכהנים ובין ללוים בעינן למימר לאחר הקנס היה ניתן רק לכהנים ולא ללוים וא"כ ר' יהושע שקיבלו עשה שלא כדין ואיך שקל ממנו תרומת מעשר, אכן אי נימא דגם לדידיה מ"מ דדיעבד אם קיבל אין מויליין מידו ניחא, לכיון דזכה בו רבי יהושע נטל ממנו תרו"מ ודו"ק.

וראיה נוספת נראה להביא דהנה הרמב"ם (ריש הלכות מעשר) פסק דמה"ת ניתן המעשר רק ללוים ולא לכהנים, ומ"מ כתב ד"אין מויליין המעשר מיד הכהנים שנאמר כי תקחו מאת בני ישראל, והיינו דרק בני ישראל נתחייבו במעשר ולא בני לוי, והשתא הלא פשוט הדבר דה"ה דגם הלוים נתמעטו מדרשה זו. ומעתה ז"ע אמאי קאמר בגמ' לאחר הקנס אין הלוי חייב ליתן משלו רק משום דעזרא לא קאמר אלא דלא יהבינן להו אך לא דסקלינן מיניהו, הא תיפו"ל דאיכא פטור בעצם הכרי דאינו מחוייב במעשר משום דכתיב בני ישראל, אכן אי נימא דכוונת הגמ' היא לומר דאף אי יהיב להו ישראל את מעשרותיו אין מויליין מידם שפיר ניחא דלכך בעינן להאי טעמא ולא סגי בגזה"כ דבני ישראל.

אלא דאין זו ראייה מוכחת, דאפ"ל דכל הא מייעוטא דבני ישראל המלמד ללוים פטורים מן המעשר לא נאמר אלא היכא

ו]ושם בסמוך קאמר דההיא גינתא דהוה שקיל רבי אלעזר בן עזריה מעשר ראשון מינה אזל ר"ע אהדריה לפתחא לבי קברי [וראב"ע כהן היה] ונראה דהא דמנעו רע"ק מליקה את המעשר דוקא בדרך זו כוונה עמוקה היתה בדבר דרמז לו את טעמו בזה דבעינן שיוכל לאוכלו בביה"ק והוא שכהן הוא אינו יכול לעשות כן.

והנה בכתובות (כ"ו א') מיייתין בגמ' דעזרא קנס שלא יתנו מעשר ראשון ללוים הואיל ולא עלו בימיו, וכתבו התוס' לראב"ע דקודם הקנס היה המעשר ניתן גם לכהנים היה הקנס שניתן רק לכהנים, ולרע"ק דקודם הקנס היה המעשר ניתן רק ללוים היה הקנס שניתן גם לכהנים, והנה בחולין (קל"א ב') קאמר בגמ' דאע"ג דקנסיהו עזרא היינו דוקא דלא יהבינן להו אך למישקל מינייהו לא קנסיהו, ולכך לוי מהכרי שלו אין צריך ליתן מעשר לכהן, ויש לחקור לראב"ע לדידיה כאמור אחר הקנס ניתן המעשר רק לכהנים מהו הדין אם נתנו ללוי מעשר, האם דדיעבד חייב הוא להחזירו, או"ד דכי היכי דמדידיה אינו מחוייב ליתן ה"ה דאם נתנו לו אינו חייב להחזיר.

ונראה להביא ראייה מהא דאמרו במתני' דמע"ט (פ"ה מ"ט) במעשה דרבן גמליאל ורבי יהושע ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה שהיו מהלכין בספינה ונתן רבן גמליאל לרבי יהושע [הלוין] מעשר ראשון וחזר רבי יהושע והפריש ממנו תרו"מ ונתנה לרב אלעזר בן עזריה [הכהן], והשתא ז"ע

מדין לוי, ויעויין בחידושי רבינו חיים הלוי (פט"ו מאיס"ו) ש'עמד ג"כ עד"ז והוכיחו מהא דאמרו בזכורות (מ"ז) דכהנת שנבעלה לעכו"ם בנה חייב צפדה"ז דכיון דנתחללה בנה לאו כהן הוא, ולכאורה מדוע לא יפטר עכ"פ מדין לוי דהא לוייה שנבעלה לעכו"ם בנה לוי הוא "אלא ודאי נראה מוכח מזה דאף דכהנים איקרו לוים מ"מ דין הכהונה מבטל ומפקיע דין לוייה מיניה דכהנים לויים וישראלים שלשה שמות ותלתא קהלי מיוחדים נינהו וכל משפחת כהונה אינה בדין משפחת לוייה, והא דאיתא ביצמות (פ"ו) דכהנים נמי איקרו לויים לאו מדין משפחת לוייה הוא דאיתנין עלה כי אם מדין כהונה שכוללת בה גם עניני לוייה, וע"כ כשאביעלה לנכרי לאיפסלה מן הכהונה דבנה נמי לאו כהן הוא ממילא הוא זר גמור דאין בו גם דיני לוייה ג"כ וחייב בחמש סלעים, עכ"ל.

ובצפנת פענח (בהשמטות להלכות תרומות) הביא דאפיליגו בזה בירושלמי דיצמות (פ"י ה"א) דאמרו התם דכהנת שזינתה נותנים לה מעשר ראשון ואוכלת לריב"ל הסובר דמעש"ר נותן אף לכהנים, ומבואר דאף דזינתה מ"מ לא פקעה תורת לוייה מינה, ושם הביאו דאיכא דפליג ע"ז ואמר דכהן שיש לו בן חלל חייב לפדות את עצמו, והיינו דבהא פליג דאי הוה ס"ל דאף דנעשה חלל מ"מ לא פקע מיניה שם לוי מדוע א"כ לא יפטר מן הפדיון מדין לוי, ובע"כ דאף לוי אינו. [והערוני לדברי הפמ"ג (יו"ד ס"א)] שנסתפק בחלל בן כהן אם חייב בזרוע לחיים וקידה, אי חשיב בכלל מאת העם.

דבעידנא דחיוצא היתה התצואה ברכותם כגון שגדל ונתמרח ברכותם אך היכא דגדל ונתחייב ברכות ישראל ורק אח"כ לקחיהו הלויים ליכא להאי פטורא, ולזה בעינן לטעמא דלמשקל מיניהו לא קנסינהו, דאף בכה"ג לא שקלינן מיניהו מע"ר, ושוב ליכא ראייה לנידו"ד דאם הפריש ישראל ונתן ללוי אין מוציאין מידו.

ובעיקרא דהאי ענינא מתקשה אני בהא דאמרו בכתובות (כ"ה ב') "ההוא דאתא לקמיה דרבי יהושע בן לוי אמר ליה מוחזקני בזה [ר"ל ב"ל ב"ל פלוגין] שהוא לוי אמר ליה מה ראית אמר ליה שקרא שני צביהכנ"ס בחזקת שהוא לוי וכו' והעלהו רבי יהושע בן לוי ללויה על פיו", ופירש"י "ללויה: לתת לו מעשר ראשון", ול"ע הא ריב"ל הוא בעל המימרא ביצמות (פ"ו ב') דבכ"ז מקומות נקראו כהנים לויים, וא"כ לדידיה מה"ת גם הכהנים מקבלים מעשר, והשתא הלא כמו שהוצא לעיל כתבו התוס' דלהאי מ"ד אחר הקנס נוטלים את המעשר רק הכהנים ולא הלויים, וא"כ איך פירש"י דהעלהו ללויה היינו למעשר הא אין הלויים נוטלים מעשר וצ"ע.

(ב) קי"ל דכהן שנשא גרושה נעשה בנו חלל ונפסל מן הכהונה, ולכאורה יש מקום לומר דאע"ג דדין חללות מפקיע לקדושת הכהונה מ"מ מעשר יוכל לקבל אף כהן חלל, הואיל וסו"ס הוא גם לוי ולוי חלל נוטל מעשר. אכן כבר הביא במנחת חינוך (סו"מ ש"ה) דמסוגיא דכתובות (כ"ז א') מבואר לא כן, אלא דאין מעשר ראשון ניתן לבן גרושה כהן, ולא אמרינן דישקול לכה"פ

חקת

סימן צ

בהא דטבול יום כשר בפרה ופסול בקדשים

"ואסף איש טהור" (וי"ט ט')

"שהזהיר הכהן טבול יום מעבוד אע"פ שטהר עד שיעריב שמשו והוא אמרו בכהנים ולא יחללו שם אלוהיהם וכו' אם אינו ענין לטמא בעבודה שכבר התבאר תנהו ענין לטבול יום ששימש" וכו', והק' רבי דניאל הבבלי (הו"ד במהדורת ר"ס פרנקל בשורש הז') דהרי הר"מ בשורש השביעי כ' שאין ראוי למנות דקדוקי המלואה "ואע"פ שסובר ז"ל סברא זו ראיונהו מונה בפני עצמם ענפים משורש אחד וכו' והוא שטמא ששימש במיתה ודנה בו הקבלה ועשתה דין טבול יום ומחוסר כפורים כדינו לפי שמשותפים הם לו בשמו בקאת המקומות וכו' ואע"פ ששני חלקים אלו אינם מפורשים בתורה ואינם חלוקים כדיניהם מנאם ז"ל ג' מלות", והשיב לו רבינו אברהם בן הרמב"ם "וקושייתך על דעתו הנכונה במנותו טבול יום ומחו"כ זולת טמא שחשבת שהם ענפים מן הטומאה ה"ז טעות גלויה שהרי הטומאה מסתלקת בטבילה כמו שאמר יתעלה ורחץ במים וטהר, ואם בא בהם מה שמורה שהם טמאים אין הכוונה בו אלא שהם מחוסרים שלימות הטהרה באיזה ענינים", והיינו כנ"ל לטבול יום אע"ג דליקרי טמא היינו לענין קדושת הקרבנות אבל באמת אינו בכלל הטמאים ולכן לא כללו הרמב"ם באזהרת טמא.

תנן בפ"ג דפרה משנה ז' "ומטמאין היו את הכהן השורף את הפרה מפני האדוקים שלא יהו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית", ובתוספתא שם ומעשה בראשון שהעריב שמשו ובא לשרוף את הפרה וידע בו ריב"ז ובא וסמך שתי ידיו עליו וכדי לטמאותו ואמר לו אישי כהן גדול מה נאה אחת להיות כהן גדול טבול אחר [פי' טבול עוד פעם אחר] ירד וטבל ועלה אחרי שעלה כרם לו באזנו [לעשותו בעל מוס לפוסל] ע"כ, וגראה הביאור בדין זה דס"ל לרבנן לטבול יום כשר בפרה משום דהערב שמש אינו דין בטהרה אלא דין קדושה שנאמר בקרבנות ופרה אינה קרבן, ועיין בגי' ב' בהעמק דבר ריש פ' חוקת שכתב דענין פרה שאינה אלא לטהרה ולא לקדושה, ומש"ה כשר בה טבול יום ואינו, והאדוקין לא הודו לזה, והקפידו חכמים על זה וכו' והי' בזה עוד טעם כמוס דבש וחלב תחת לשונם והיינו משום שהאדוקי ראה להנהיג קדושה בענין שאינו אלא טהרה וזהו הריסות הליכות הדת בכמה ענינים שבתורה.

והנה יעויין בסה"מ (ל"ת ע"ה) "היא שהזהיר כהן טמא מעבוד והוא אמרו יתעלה לכהנים וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי", ובמלוא מ"ו כתב

ועו"ע עוד בדברי הנז"כ (י"ט ד') דכ' דמשום דאין פרה קרבן לכן מאות הכהן בה אינו אלא כמו ראיית צרעת או פ' עגלה ערופה, ומש"ה כ' דבפרה שאין בה קדושה אונן וטבו"י כשרים בה עיי"ש.

ובן הוא בדברי מרן הגרי"ז (בהל' פרה אדומה) שכ' דכמו דלא נהגי בפרה כל פסולי עבודה, ה"ה פסול טומאה שנאמר בה אין פסולו מכח פסולא דטמא האמור בעבודה כי אם דהוא דין מיוחד של פסול טומאה האמור בפרה אדומה דטומאה פוסלת בה בכל מעשה, אבל פסולא דטמא של קרבנות ליתא בפרה, ועוד יותר נראה דפסול טומאה זה הנאמר בפרה אינו שייך כלל למעשה הקרבתה ותורת חטאת שלה, דהרי פסול טומאה נוהג בפרה גם באסיפת אפרה ובהזאת מימיה שכבר פקע מינה תורת חטאת, אלא דהוא דין מיוחד של טהרה הנאמר על כל מעשה הפרה מתחילה ועד סוף עיי"ש.

ובזה מבואר דברי הר"מ (פ"ז מהל' תרומות ה"א) "כהן טמא אסור לאכול תרומה וכו' שנאמר בקדשים לא יאכל", ובה"ב כתב "אין הטמאים אוכלין בתרומה עד שיעריב שמן וכו' שנאמר ובה השמן וטהר ואחר יאכל מן הקדשים", דחזינו דתרי דינים נינהו, הא' איסור אכילת תרומה בטומאה, והב' הוא דטבול יום אינו אוכל בתרומה, וזה מדין קדושת התרומה דהא תרומה איקרי קדשים.

ובזה יבואר גם מש"כ מרן הגרי"ז (בסוף הל' מאכלות אסורות) דאיכא תרי איסורי

בבשר קודש, האחד נלמד בק"ו ממעשר וזה איסור כללי בכל קודש ונוהג גם לפני זריקת הדם, ויש עוד איסור בבשר קודש הנלמד מקרא דוהבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, דזהו דוקא לאחר זריקה לאחר שקרבו מתיריו ואיסורו הוא מאיסורים האמורים בקרבנות, והיינו כנ"ל, דממע"ש נלמד רק דין טהרה, ומקרא דוהבשר נלמד פסול טומאה בקדושת הקרבן וזהו דוקא לאחר זריקה אלא שלפי"ד יקשה מ"ט אין לוקה קודם זריקה משום איסור טומאה הנלמד בק"ו ממעשר הקלן.

והנה בהלכות ק"פ (פ"ו ה"ב) כ' הרמב"ם דלוחם האנשים שהיו טמאים לנפץ אדם היו טבולי יום ושאלו אם יכולין להקריב ק"פ ולאכול בערב, ותמה עליו הראב"ד ש"ס הוא היו לאחר טבילה והז' מאי טומאה הוי בהו, ובכס"מ תמה עליו פה קדוש וכו' שהרי כל זמן שלא העריב שמן אכתי לאו טהורין נינהו, ולהנ"ל מובנין דברי הראב"ד, דאע"ג דהם פסולים מ"מ לא מיקרו טמאים וכנ"ל בשם ר"א בן הרמב"ם, וע"ע בשו"ת צנין ציון החדשות (סי' ע"ד) על מה שכתב רש"י (חולין קכ"ח א') דטבול יום טומאה דרבנן היא והוא תימה, ותיירץ דכונת רש"י דעל טבול יום לא מצינו שם טומאה בכל מקום רק שם פסול.

וע"ע בגמ' שבת (פ"ו ב') שאמרו שם למ"ד ניתנה תורה לטבולי יום ופירשו ראוי לינתן לטבו"י, ופירש"י דקסברי הני תנאי לא הקפידה תורה על טבולי יום ללא כתיב הערב שמן אלא לענין קדשים, ודו"ק. וועיין

בזה דבר נחמד בהקדמת ספר בית שמואל
על אהע"ז ש' דמרע"ה סדר שיהי' לתורה
דין קדשים ולכן הוסיף יוס' א' כדי שלא יהיו

טבו"י, ולכן פירש מן האשה, כדי שלא יהי'
אפי' טבו"י, ולכן שבר את הלוחות לעצב
ק"ו מפסח, יעווי"ק.

סימן צא

שמירת מקדש ומוראו בזמן הזה

"בל הנגע במת בנפש האדם אשר ימות ולא יתחטא את
משכן ד' טמא וגו' ואיש אשר יטמא וגו' כי את מקדש ד' טמא
וגו'" (י"ט י"ג-כ')

בשבעות (ט"ז ב') "תניא ר' אלעזר אומר
אם נאמר משכן למה נאמר
מקדש ואם נאמר מקדש למה נאמר משכן
אילו נאמר משכן ולא נאמר מקדש הייתי
אומר על משכן יהא חייב שהרי משוח בשמן
המשחה ועל מקדש לא יהא חייב ואם נאמר
מקדש ולא נאמר משכן הייתי אומר על
מקדש יהא חייב שהרי קדושתו קדושת עולם
ועל משכן לא יהא חייב לכך נאמר משכן לכן
נאמר מקדש" ע"כ.

גלכשטיין זל"ל סינהוג עניין שמירת המקדש
בכהנים ובלוים בזה"ז אך למעשה הא' לא
נהגו כן, וגם מדברי הרמב"ם בסהמ"ז
משמע דאין מורה זו נוהגת בזה"ז לגבי
מלות מורא מקדש (מורה כ"א) סיים "וזהו
יתחייב לעולם ואפילו בזמנינו זה שהוא חרב
בעוונותינו שרבו ולשון ספרי אין לי אלא
בזמן שביהמ"ק קיים בזמן שאין ביהמ"ק
קיים מנין ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי
תיראו מה שמירת שבת לעולם אף מורא
מקדש לעולם", ואילו גבי מלות שמירת
המקדש הסמוכה לא סיים כן ומשמע דהיא
אינה נוהגת בזה"ז, וז"ע א"כ טעם הדבר.

והנה בפרשת קורח (י"ח ג' - ז') נאמרה
מלות שמירת המקדש [למען לא
יקרבו זר וטמא] ויש לעיין בכפל, חדא
דמ"ט התם לא בעינן תרי קראי חד למקדש
וחד למשכן כמו הכא, ועוד דהנה מסוגיא
זו עולה דלדין דקיי"ל דקדושה ראשונה
קידשה לשעתה וקידשה לע"ל איכא איסור
להיכנס בטומאה למקדש אף בזה"ז [יעו"ש
רש"י ותוס' וכן הוא להדיא ברמב"ם (פ"ו
מבהב"ח)]. וקשה א"כ מדוע לא אשכחן
דתנהג מלות שמירת המקדש אף בזה"ז כדי
שלא יכנסו טמאים לתוכו. ואכן כידוע
הרעיש את העולם לפני כמה דורות הר"מ

ונראה דתירוצ' אחד לתרויהו, והוא ע"פ
מה שאמרו בספרי הביאו הרמב"ם
בירו החזקה (ריש פ"ח מצית הבחירה)
ובסהמ"ז (מורה כ"ב) בזה"ל "אע"פ שאין
שם [בביהמ"ק] פחד מאויבים ולא מלכטים
שאין שמירתו אלא כבוד לו אינו דומה
פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין
עליו שומרין וידוע כי פלטרין הוא שם
ההיכל אמרו כי גדולת ההיכל ורוממותו הם
השומרים המסודרים עליו", ומעתה ניחא

קושיא בתרייתא דאף אמנא דקדושת המקדש קיימת גם בזה"ז מ"מ שם "פלטרינן של מלך" לית לן ולכך ליכא מצוה לשומרו, וגם קושיא קמייטא תתייבב בזה, דבתוס' שם בשבועות כתבו בשם רבינו חיים כהן דדוקא לדברים התלויים בקדושת המקדש בעינן תרי קראי גם למשכן וגם למקדש אבל לדברים שאינם תלויים בקדושת המקדש בחד קרא סגי, וא"כ שמירה שכאמור אינה תלויה בקדושת המקדש אלא בכבוד הפלטרינן סגי לדידיה בחד קרא ודו"ק.

והא דמלות מורא מקדש נוהגת אף בזה"ז טעם אחר יק בדבר ואי"ז תלוי

בפלוגתא אי קדושה ראשונה קידשה לשעתה או אף לע"ל וכבר הארכנו בו בס"ד לעיל [בפרשת וילא] דדיו מורא תלוי הוא בהשראת השכינה והיא קיימת גם בזה"ז, וכמו שאמרו במדרש שוח"ט בטהלים (י"א) וכן הוא גם במד"ר (שמות פ' ב') "א"ר אלעזר בין שחרב בית המקדש ובין שלא חרב אין השכינה זזה מתוכו שנאמר [ד' בשמים כסא] ד' בהיכל קדשו, אע"פ שבשמים כסאו שכינתו בבית המקדש שנאמר והיו עיני וליבי שם כל הימים, וכה"א ויענני מהר קדשו סלה אע"פ שהוא הר בקדושתו הוא עומד" [וע"ע ברמב"ם פ"ו מביהב"ח הט"ז].

בלק

סימן צב

בענין הבועל ארמית קנאים פוגעין בו

"וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו וגו' וידקור את שניהם וכו'" (כ"ה ו-ח)

שלוחין", ומבואר מן הדברים דהא דקנאין פוגעין בו אין זה הוראה לקנאין שיפגעו בו אלא דנתנה תורה רשות לבאין לקנאות קנאת ד' שיוכלו להורגו, ועיי"ש עוד בגמ' דאמרו דאילו נהפך זימרי והרגו לפנחס לא היה נהרג עליו, ופירש הר"ן דהיינו משום דכיון דהוי הלכה ואין מורין כן אין זה חיוב מיתה והריגה המוטל עליו, וזהו ג"כ מורה כנ"ל שאע"פ שהותר לפנחס להורגו מ"מ לגבי זימרי נחשב זה כ"הבא להרג" ויכול

(א) פירש"י "ראה מעשה ונזכר הלכה אמר לו למשה מקובלני ממך הבועל ארמית קנאין פוגעין בו", עכ"ל, והוא מסוגיא דסנהדרין (פ"ב א') ואמרינן התם בגמ' אמר רב חסדא הבא לימלך אין מורין לו ופירש"י "שלא נאמרה [הלכה זו] אלא למקנא מעצמו ואינו נמלך", וביד רמה פירש "ללא ניתנה רשות אלא למקנא מעצמו ועושה מעשה ע"י עצמו אבל ע"י שליח לא והאי כי אחי ומימלך אי אמרינן ליה זיל קטול הוה ליה

שעת סבב לכיון דהא דקנאין פוגעין בו אין הפירוש שרמי עליה חיוב מיתה אלא רק דאיכא רשות לקנאין לפגוע בו נראה מסתבר דאי רמי עליה חיו"מ ביד"ש הוה שצקין ליה דליקטול בידי שמים, וקאמר ליה רב אחא להיפוך דבע"כ דאיכא חיוב מיתה ביד"ש דאל"כ איך הותר לקנאין להורגו והלא כל זכותם היא רק ליפרע מיניה את החיו"מ שנתחייב לשמים.

[ועי"ש דרמב"ם שאחר שהביא הפסוקים דהבועל ארמית חייב מיתה בידי שמים סיים "הנה למדת שהבועל כותית כאילו נתחתן לעכו"ם שנאמר ובעל בת אל נכר ונקרא מחלל קדש ה'", ולענ"ד נראה דכל האי דינא דקנאין פוגעין בו אינו על חומר העבירה אלא על החילול ד' והדבקות בע"ז שדבר, שצכל התורה מזינו כלפי הקב"ה הענין של אל קנא על ע"ז שצדיכול הקב"ה מקנא לישראל על שפועדים ע"ז כאדם המקנא לאשתו כשמעלה בו מעל ע"י אחרים, וכמו שהאריך בזה בספר העקידה, ולכך בועל ארמית שהוא כמי שדבק בע"ז קנאים המקנאין לד' פוגעין בו. ודו"ק.]

והנה האחרונים [עיין משל"מ (פ"א מרואח) רעק"א והפלאה (כתובות כ"ט א')] גליון מהרש"א (ס"ג) שזכר העמקים (כלל כ"א) ח' הגרי"ז דנו אי המחוייב מיתה בידי קנאין נידון כמחוייב מיתה ליפטר מממון מד קים ליה בדרב"מ או לא, ולפי הנ"ל דכל חיובו הוא רק בידי שמים והקנאין רק נפרעין ממנו את חיובו זה נראה מסתבר דאין זה מחשב כחיוב מיתה בידי אדם דרמי עליה ואינו נפטר מהממון.

להשכים ולהורגו, וכן הוא גם לשון הרמב"ם (פי"ב מאיסו"ב ה"ד) "כל הבועל גויה וכו' אם פגעו בו קנאין והרגוהו הרי אלו משובחין וזריזין" [ושם בראב"ד השיג דזהו דוקא אם התרו בו ולא פירש אבל אם לא התרו בו "לא אמרינן הרי אלו משובחין" ולא נתברר לי במאי פליגין].

ובסברת הענין נראה דהבועל ארמית אית ליה חיוב כרת ומיתה בידי שמים, וכמבואר דרמב"ם (שם), ונחנה התורה רשות לקנאין להיפרע ממנו את חיובו זה, ולכך לא דיינינן ליה כחיוב מיתה גמור [ביד"א] דרמי אהאי גברא, וחילא דידי מסוגיא דסנהדרין (פ"ב ב') דהתם תנן "כהן ששימש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לב"ד אלא פרחי כהונה מו"אין אותו חוץ לעזרה ומפלעין את מוחו בגזירין, ומייתי עלה בגמ' הכי "בעא מיניה רב אחא בר הונא מרב ששת כהן ששימש בטומאה חייב מיתה בידי שמים או אין חייב מיתה בידי שמים א"ל תניתוה כהן ששימש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לב"ד אלא פרחי כהונה מו"אין אותו חוץ לעזרה ופולעין את מוחו בגזירין ואי ס"ד מחייב בידי שמים ליצבקה דליקטול בידי שמים אלא מאי אינו חייב מי איכא מידי דרחמנא פטריה ואנן ניקום וניקטול ליה", ע"כ, ודברי הגמ' ז"ב הא חזינו דאיכא הלממ"ס דבועל ארמית ובטמא ששימש דקנאין או פרחי כהונה פוגעין בו וא"כ מהכ"ת להוכיח מהא דקנאין פוגעין בו דאית ליה חיוב ביד"ש, ויעויין בחי' הר"ן והר"ד בנפיד ס"ס מש"כ בזה, אכן להנ"ל הוא מבואר, וכך הוא מהלך המו"מ בגמ' דרב

והנה בגונב את הקסוה [כלי שרת] אמרו ג"כ במשנה דסנהדרין שם דקנאין פוגעין בו, והנה הבה"ג מנה לגונב את הקסוה במנין הלאוין דילפינו ליה מהפסוק ולא יבוא לראות כבלע את הקודש ודרשו שהוא מלשון גזל כמו חיל בלע ויקיאהו, והקשה עליו הרמב"ם בסה"מ (שורש שלישי) שזהו לאו שנהג רק במדבר "ואע"פ שאמרו רמז לגונב את הקסוה מנין שנאמר ולא יבואו לראות כבלע את הקודש יס די סיפוק באמרים "רמז" ופשטיה דקרא אינו כן ואינו גם כן בכלל מחוייבי מיתה בידי שמים" והרמב"ן בסה"מ שם השיג עליו דמשמע מדבריו דאילו היה חייב מיתה בידי שמים היתה מזה הוכחה דזהו לאו גמור לדורות ולא רק אסמכתא וראוי להביאו במנין הלאוין. ותמה עליו דהלא יס עליו חיוב מיתה בידי אדם ומשנה שלמה שנינו (שם) קנאין פוגעין בו. ובדאי חיוב מיתה בידי שמים נמי היא כדאמרי' התם בסנהדרין כהן ששימש בטומאה חייב מיתה ביד"ש וכן בגונב את הקסוה לומר דהאי נמי בר קטלח הוא וכו'.

ולחג"ל הוא מיושב, דשיטת הרמב"ם דגם שם הא דקנאין פוגעין בו אי"ז חיוב מיתה ביד"א אלא דניתנה להם רשות לעשות כן, ולכך אין מזה הוכחה שיס למנותו במנין הלאוין. והרמב"ם הוכרח לומר כן ולטעמיה אזיל דהלא איהו ס"ל דהבועל ארמית דרך זנות ולא דרך חתנות ליכא לאו בתורה (שם ה"ב) ואעפ"כ איכא דין קנאין פוגעין בו וכרת מדברי קבלה, ובע"כ דמהא דקנאין פוגעין בו אין להביא ראייה דאיכא לאו. איברא דאכתי תעמוד

בפנינו הקושיא השניה שהקשה שם הרמב"ן מהגמ' הנ"ל שהוכיחו דאיכא על הגונב את הקסוה חיו"מ ביד"ש דאל"כ לא היו הקנאין רשאין להורגו וזה עדיין לא מיושב, דרם קושייתו הראשונה דאיכא חיוב בידי אדם מיושבת.

(ב) ובעק"ד הרמב"ם הללו ראיתי לעורר דהנה כמה אחרונים הבינו בשיטת הרמב"ם דהבועל ארמית דרך זנות ליכא עליה כלל איסור מה"ת, ולענ"ד לא יתכן לומר דבר זה שיהיה מותר מה"ת ויהיה עליו חיוב כרת ועונש ע"י קנאין, ולשון הרמב"ם (פי"ב מאיסור"ב) הוא "עוון זה אע"פ שאין בו מיתה ב"ד אל יהיה קל בעיניך אלא יס בו הפסד וכו' שמסיר אותו מלהיות אחרי ה' ודבר זה גורם להדבק בעכו"ם שהבדילנו הקב"ה מהם ולשוב מאחרי ד' ולמעול בו", ומשמע דלשון זה קאי גם על דרך זנות וכמו שהבאתי באת הקודמת. ומבואר א"כ דזהו איסור חמור בתורה אע"פ שאין ע"ז לאו וכן להלן באיסור בעילת שפחה כנענית כתב הרמב"ם שהוא מד"ם והוסיף ש"אל יהיה עוון זה קל בעיניך מפני שאין בו מלקות מן התורה שגם זה גורם לבן לסור מאחרי ד' שהבן מן השפחה הוא עבד", וברור שכוונתו דזהו עוון חמור מה"ת אלא שאין בו לאו, ועל זה הלכא היתה עתה בלעס ועל עבירות שכאלו מורגל בפי אינשי לומר שהם מפורשים "מבראשית ועד לעיני כל ישראל" ודו"ק.

(ג) הנה ראיתי בספר אור החיים הק' אקרא דוידקור את שניהם שכתב וז"ל

"קשה בשלמא דקירת איש ישראל כמשפט ההלכה שקנאין פוגעין בו אבל האשה אינה חייבת מיתה וכו' ואפשר שדן בה משפט הבהמה דכתיב ואת הבהמה תהרגו וכתיב אשר בשר חמורים בשרם", עכ"ל, [ועיין בזה בתורה תמימה], וכפה"נ לא היו לפניו דברי הרמב"ם (פי"ב מאיסור"ב ה"י) [שהושמטו מחמת הלנזור בהרבה דפוסים] וז"ל "אבל ישראל הבא על הכותית בין קטנה בת ג' שנים ויום אחד בין גדולה בין פנויה בין אשת איש וכו' כיון שבא על הכותית בזדון הרי זו נהרגת מפני שבא לישראל תקלה על ידה כבהמה ודבר זה מפורש בתורה שנאמר הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וכו'", וזהו להדיא בדבריו, ולפי"ד האוה"ח איכא מקור לדברי

הרמב"ם גם מפנחס שהרג את המדינית. [וכן העיר בגליוני הרמב"ם למו"ר הגר"מ שך זצ"ל].

(ד) גבי הריגת זמרי אמרו בגמ' בסנהדרין (ס"ט) שקנאין פוגעין בו רק בשעת מעשה, ונראה דלגבה לא נאמר ד"ז ואפשר להורגה אף אח"כ הואיל וסו"ס נעשית תקלה על ידה, ומאחרי בצפנת פענח עה"ת שצמד בזה והסביר עפי"ז את דקדוק לשון הפסוקים בריש פרשת פנחס דלגבי זמרי נאמר "ושם איש ישראל המוכה אשר הוכה את המדינית" ואילו לגבי האשה נאמר רק "ושם האשה המוכה" והיינו מהטעם הנ"ל שהוא לא הוכה אלא כל זמן שהיה עם המדינית אך היא היא דינה למות אף אח"כ ודו"ק.

פנחס

סימן צג

פנחס זה אליהו

"פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן וגו' לבן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום (כ"ה י"ב)

(דף ט"ז) ח"ל ליהושע שאל ח"ל לא בשמים היא וכו' ואי אפשר שתוחזר לנו קבלת התורה רק ע"י אחד שהיה ממקבלי התורה מתחילה שאלנו גנוזה הקבלה והמסורת וזהו חז"י הנביא דקחשיב ליה הרמב"ם בסדר הקבלה דקבל מאחיה השילוני ובית דינו והוא עוזה חי וקיים וע"י תוחזר לנו קבלת התורה כנתינתה מסיני וזהו האמור במקרא זה כי

בחדושי מרן רי"ז הלוי לכאן כתב בזה"ל "והנה כתיב במלאכי (ב' ה') כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיו כי מלאך וגו' ואם קאי זאת על אליהו [כמ"ד פנחס זה חז"י נראה לפרש כוונת הפסוק משום דבאמת הלא הקבלה של תורה שבצ"פ נלקחה מאתנו אחר חתימת התלמוד וא"ל שתוחזר לנו ע"י מי שהוא כמבואר בתמורה

ומהר"י בי רב שם השיג על זה ד"אליהו הרי הוא כשאר הלדיקים שמתו שכשיחיו לא יועיל הסמיכה שנעשתה להם מקודם בזה העולם וכו' וכן נראה מאותה התשובה שהשיב רבי אליעזר [ז"ל רא"י בתה"ד] על אשת אליהו כשעלה למרום אם היא מותרת [רז"ל דמינה משמע שאינו חשוב כחי].

ודחהו המהרלז"ח דאליהו לא חשיב כלדיק שמת והסתלק וכמבואר ברמב"ן בב"ב (קכ"א ב') גבי הא דאמרו שבעה קפלו את העולם כולו דאליהו ראה את אחי' השילוני ואחי' ראה את עמרם דרשב"ם הקשה דאם מטטרון היינו חנוך א"כ חנוך קיים, ותירץ הרמב"ן "דחנוך כמאן דמת דמי שהרי נסתלק אצל אליהו קיים ומאזי בעולם ועם הראויין אליו", הרי שאינו דומה ללדיקים שנסתלקו וכ"ש לאותם שמתו ולכך שפיר יכול לסמוך, ואפילו לדיקים שמתו ויקומו לתחיה נסתפק דשמא יכולים לסמוך כיון שיקומו בכל חכמתם ובאותה המעלה עצמה שמתו.

ומה שהביא ראיה מאותה תשובה לגבי אשת אליהו [כוונתם לתשובת תרומת הדשן (ח"ב סי' ק"ב) שנסתפק אם אשת אליהו מותרת והשיב דאשת רעהו אמר רחמנא ולא אשת מלאך ומה ששאלוהו דאליהו כשעמד בציה"ק ולא כהן הוא מר אי"ז ראה דפשיטא שזומר כל התורה וכדאיתא בעירובין ריש פרק מי שהוציאוהו (מ"ג א') דלמ"ד יש תחומין למעלה מעשרה אינו יכול לבוא בשבת], והשיב חדא דהרמב"ן הנ"ל באמת יחלוק עליו ועוד "דחילוק גדול יש בין פטור האשה, לסמיכה, שכיון שחלה עליו

שפתי כהן ישמרו דעת שאכלו שמורה הקבלה של תורה שבע"פ והוא יחזירה לנו כמו דמסיים ותורה יבקשו מפיו", עכ"ל. [וד"ז שמעתי בע"פ מפי מו"ר הגר"מ שך זצ"ל בשנת תשי"ט בחזרו מבית מדרן ז"ל].

והנה הרמב"ם בפיה"מ ריש סנהדרין חידש את חידושו הנודע שאם יתקבלו כל חכמי ישראל שבא"י יוכלו לחדש את הסמיכה וחשיב כמו סמוך מפי סמוך עד משה רבינו, והוכיח זאת בזה"ל "לפי שאם לא תאמר כן לא תהא אפשרית מציאות ב"ד הגדול לעולם לפי שצריך שיהיה כל אחד מהם מהם סמוך והרי כבר הבטיח ד' בשיבתם באומרו ואשיבה שופטין כבראשונה ושמא תאמר שהמשיח ימנה אותם ואע"פ שאינם סמוכים זה מוכחש לפי שכבר ביארנו בהקדמת ספרינו זה שהמשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע [ובין דהוא עצמו אינו סמוך איך יסמוך אחרים] [ועוד] שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה [דהיינו מינוי הסנהדרין] יהיה מסימניו שנאמר ואשיבה שופטין כבראשונה ויועליך כבתחילה ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק", עכ"ד. והנה לפי"ד הגרי"ז הלך יתכן שאליהו הנביא שהוא סמוך יסמוך, ושוב ליכא ראיה.

וכבר השיג זאת על הרמב"ם המהרלז"ח בקונטרס הסמיכה שלו וז"ל "כי אם נאמר שאותה הבטחה של ואשיבה שופטין היא אחר בא המשיח אין קושיא כלל איך ישוב הסנהדרין שהרי אליהו ע"ה עתיד לבוא עם המשיח והוא סמוך וקיים בגוף ובנפש ויכול לסמוך לכל דייני ישראל".

ואמרתי להעתיק בזה מש"כ החתם סופר בליקוטי שו"ת (סימן ל"ח) ודו"ק היטב דברי קדשו ותראה שכיון לישב כל מה שנתקשו האחרונים הנ"ל, וז"ל על מה שאמרו בגמ' עירובין דהני שבע שמועות שנאמרו בבוקר יום השבת בסורא ולאחר הבהרים בפומבדיתא מאי לאו אליהו אמרן וס"מ אין תחומין למעלה מעשרה, ללכאורה קשה איך בא אליהו לברית בשבת "אצל האמת יורה דרכו כי מעולם לא עלה אליהו בגופו למעלה מי' טפחים אך נפרדה נשמתו מגופו שם והנשמה עולה ומשמש למעלה בין מלאכי שרת וגופו נתדקדק ושורה בג"ע התחתון בעוה"ז וביום הבשורה במהרה בימינו תחלש נשמתו בגופו הקדוש הלז ואז הוא ככל אדם מחכמי ונביאי ישראל והוא מוסמך מרבו אחי' השילוני או ממשה רע"ה אם הוא פנחס והוא יסמוך את חכמי ישראל ואז יש לו דין ככל בני ישראל וכן בכל פעם שמתגלה ומתראה בעולם הזה מלוכס בגופו הזך אך כשמתגלה בנשמתו כמו ביום המילה אז איננו מחויב במלות וכו' וכשמתגלה על אופן זה הרי הוא מלאך מע"פ שלומד תורה ומגלה דינים אין לקבוע הלכה ע"פ דבריו דהו"ל רק כמו חלום ורוח נבואה ואין משגיחין בבת קול אך כשמתגלה בלבוש גופו הרי הוא מגדולי חכמי ישראל ותשבי יתרץ קושיות ואבעיות ואליז תשמעון כי מי כמוהו מורה, וכשראהו רבה בב"ח בבית הקברות של גויים ואמר לו לאו כהן הוא מר אז נתגלה בלבוש גופו דאנשמה בלא גוף לא שייך לשאול

[גם] מדרגת המלאכית מע"פ שגם יש עליו מדרגת האישיות נפטרה אשתו ומהטעם שכתב כי היא נשאת לאיש לא למי שלבש גם כן מדרגת המלאכית אמנם בענין הסמיכה אינו כן כי גם שלבש מדרגות המלאכות יכול לסמוך מלד מדרגת האישיות שיש בו כי עדיין הוא במעלתו הראשונה בשלמות גם מלד האישיות".

וע"ע תומים (חו"מ סי' א' ס"ק ז') שהסכים לדעת המהרלצ"ח וז"ל "לפי מדקי"ל וקיבלו רוב מחזירים בזירור דאליהו יבוא קודם משית אם כן הוא מוסמך מאחי' השילוני ואף הוא ישית ידו לסמוך אחרים וכו' ומ"ש מהר"י די רב דאליהו אינו בגדר הסמיכה שהוא מלאך אני שואל אם כן אף בגדר במלות תחומין אינו דכי נאמר במלאכים ונשמת לדיקים הנעדרים מגשם חומרי איסור וכו' ואיך אמרו בגמ' ללא אחי בשבת אם יש תחומין למעלה מעשרה וס"מ דאף אליהו בכלל שמירת המלות וכו' וכ"ש בגדר הסמיכה", עכ"ל. והגרמ"מ שולזינגר שליט"א הראני בס' יערות דבש דרוש א' בביאור ברכת הסיבה שופטינו וז"ל כאשר יבוא אליהו לפני משית הוא יחזיר סנהדרין על מכונם כי הוא סמוך מב"ד של אחיה השילוני והוא יסמך לזקני הדור ויהיו סמוכים ראויים לסנהדרין, וימסור להם תורה שבע"פ כפי קבלתו, עכ"ל.

הרי א"כ לפנינו פלוגתא ביניהון אי אליהו דינו כמה ולעתיד לבוא יקום לתחיה כשאר הצדיקים או דחי הוא גם עתה, ואיכא בזה כמה הוכחות סותרות.

ולאו כהן מר, והני שז שמעתתא אס אמרס אליהו על כרחך כלבוש גופו אמרן כדרכו לבדר הלכה ואס כן בא מגן עדן התחתון ע"פ שטח הקרקע לא מלמעלה

למטה, וספיר הוא מוכרח דאין תחומין למעלה מעשרה וזא בקפילה ושמור זה", עכ"ל. וועיין אריכות בתורת נביאים למהרז"ח.

סימן צד

כהן גדול ומלך

"ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים לפני

ד' וגו'" (כ"ז כ"א)

לפ"ז רק בזמן שאלת או"ת, אכן בדברי הרמב"ם כאמור מבואר לא כן, ועוד יל"ע אס אכן גדול כ"ג אמאי אית ליה מזה לכבד את המלך.

ונראה לבאר העניין בתרי אנפין, חדא דהרמב"ם למד את דבריו מפשט הפסוקים דבתחילה נאמר שציוה הקב"ה למשה ונתת מהודך עליו ואח"כ כתיב ולפני אלעזר הכהן יעמוד וכו' ופירש"י דאמר לו הקב"ה למשה דמ"מ אין הכבוד זז מבית אביך שאף יהושע יהא צריך לאלעזר ולמד הרמב"ם דכוונת הפסוק היא דבאמת כלפי כל ישראל מזה כבוד המלך קודמת לכבוד הכ"ג ולכך הוא קודם לו להלכה ולשאר מילי ולכך גם איכא מזה על הכ"ג לכבדו אלא דמ"מ על המלך עצמו נאמרה מזה שעליו לכבד את הכ"ג ושארין הכ"ג כפוף לו.

ובאופן נוסף נראה לבאר דהנה ז"ל הרמב"ם בפיה"מ שלהי הוריות "טעם קדימת חכם למלך אינו אלא באמונה כלבד לפי שהחכם תועלתו לאומה גדולה מאד אבל במעשה אין להקדים על כבוד

וז"ל הרמב"ם (פ"ב ממלכים ה"ה) "המלך וכו' כל העם באין אליו בעת שיראה ועומדין לפניו ומשתחוים ארצה אפילו נביא וכו' אבל כהן גדול אינו בא לפני המלך אלא אס ראה ואינו עומד לפניו אלא המלך עומד לפני כהן גדול שנאמר ולפני אלעזר הכהן יעמוד אעפ"כ מזה על כהן גדול לכבד את המלך ולהוסיפו ולעמוד מפניו כשיבא לו ולא יעמוד המלך לפניו אלא כשישאל לו במשפט האורים" עכ"ל.

והנה בפשוטו של פסוק י"ל דמזה עמידת מלך בפני כה"ג היא רק כשואל באו"ת וכמש"כ הרמב"ם בסו"ד, אכן ברמב"ם מוכח שלמד מכאן דין כללי שאין הכה"ג כפוף למלך ואדרבה המלך עומד לפניו, ומקו"ד מהספרי זוטא כאן שפסק הקב"ה גדולה לאלעזר שאפילו המלך עומד מלפניו. אכן כבר הקשו ע"ז מסוגיית הגמ' בהוריות (י"ג א') דמבואר דמלך קודם לכ"ג להלכה להחיות להשיב אבידה ולשאר מילי, ויעו"ש בחסדי דוד ובבאר שבע שכתבו דהפסוק דלפני אלעזר הכהן יעמוד מייירי

ולכך אינו חייב להיות כפוף לו ואדרבה המלך עומד לפניו, אך מ"מ בהנהגה המעשית כלפי כל ישראל המלך קודם משום שררתו, וזוהי גם הסיבה שמאז על הכהן לכבד את המלך ווע"ע סוטה (מ' ב') גמ' ותוד"ה והאמר לענין אי יש ישיבה לכ"ג בעזרה ואכמ"ל.

המלך שום דבר ואע"פ שהוא ע"ה שנאמר שום תשים עליך מלך" ולמדנו מדבריו דיש קדימה במעלה ובמחשבה ויש קדימה במעשה, ות"ח קודם למלך במעלתו אך אעפ"כ בהנהגה יש להקדים את המלך, ובגדר זה יש להגדיר את היחס שבין הכה"ג למלך, למלך המעלה העצמית הכ"ג עדיף

סימן צה

גדר מוסף דשבת

"וביום השבת שני כבשים בני שנה תמימים ושני עשורונים סולת" (ב"ח ט')

הוא דקדוק כמספר הקרבנות שבקרבן התמיד דהיינו שני כבשים בני שנה ומנחתם עשרון לכל אחד ואילו בשאר המועדים מביאים קרבן שונה לגמרי, וכיון שכן נראה לחדש שאי"ז קרבן בפני"ע אלא דזוהי חובה להקריב את אותו הקרבן פעם נוספת, ו"לענ"ד זוהי גם כוונת האוה"ח הק' באומרו שהוא מסוד לחם משנה יעוי"ק.

וידוקדקו בזה היטב הפסוקים לגבי ר"ח ושאר המועדים נאמר "ובר"ח תקריבו עולה וגו'" "וביום הדיבורים וגו'" והקרבנות עולה וגו'" וכדו', ואילו גבי שבת לא נאמר כן אלא דתיכף לאחר פרשת התמיד נאמר "וביום השבת שני כבשים בני שנה וגו'", ולדברינו הוא דקדוק גדול, לגבי שבת אי"ז חובה להביא קרבן עולה בפני"ע למוסף אלא זוהי חובה לכפול את קרבנות התמיד, ולהכי כילינהו רחמנא בהדי הדדי ודו"ק. וגם דקדוק לשונו של הרמב"ם מורה כן, דבריש

א) במדרש שוח"ט (תהילים ז"ב) [הוצא גם ב"י (או"ח ר"ס רס"ג)] אמרו "כל מילי דשבת שנים, [שני] כבשים, מזמור שיר ליום השבת, לחם משנה, זכור ושמור", ע"כ. [מה שהביא ממזמור שיר אפשר לבאר בתרי אנפין, או דכוונתו לכפולת הלשון "מזמור" ו"שיר", אכן זה מצינו גם במזמור שיר חנוכה הבית, או דכוונתו שבכל פסוק יש בו לשון כפולה כגון טוב להודות וגו' ולזמר וגו' להגיד וגו' ואמונתך וגו' וכן הלאה]. והנה מה שהביא משני כבשים ודאי דפשטות כוונתו היא לעצם הדבר דמביא ב' כבשים ולא כבש אחד ו"באמת מצינו שינוי גם לענין המנחות דכאן נאמר ושני עשורונים ולא כבכל מקום שנאמר עשרון עשרון לכל כבש דחזינו דכאן כלל הכתוב יחדיו לשני העשורונים לשני הכבשים ודו"ק]. אכן לכשנעמיק חקר נמצא כוונה נוספת בדברים, דהנה מצינו דבר שינוי בקרבן מוסף דשבת מקרבנות המוספין דשאר המועדים, דשבת מספר הקרבנות שבמוסף

הלכות תמידין ומוספין כתב "מאור א' להקריב שני כבשים בכל יום" ומאור ח' "להוסיף שני כבשים עולות בשבת", ואילו גבי מלואות המוספים כתב "מלואות מוסף ר"ח ומוסף הפסח וכו'", וזהו כדברינו לגבי שבת המלואה היא להוסיף לקרבן התמיד עוד ב' קרבנות ולא להביא קרבן בפני"ע, ומעתה יעלה בידנו ביאור נוסף בכוונת המדרש דמייתי ראיה לכל מעשי שבת כפולין הם מעלם קרבן המוסף שיסודו לכפול את קרבן התמיד ודו"ק.

והנה במנחות (מ"ט א') "בעל מיניה ר' חייא בר אבין מרב חסדא ליבזר שאין להם תמידין ומוספין אי זה מהן קודם היכי דמי אילימא תמידין דיומיה ומוספין דיומיה פשיטא תמידין עדיפי דהוו להו תדיר ומקודש [ר"ל דביו"ט גם לתמיד גופו איכא תוספת קדושה ועיין לקמן] אלא תמידין דלמחר ומוספין דהאידנא תמידין עדיפי שכן תדיר או דלמא מוספין עדיפי דהוו להו מקודש", ופירש"י "תדיר ומקודש - תדיר בכל יום ומקודש שהיום יום טוב דאי לאו יום טוב ליכא מוסף ומוספין לא הוו אלא מקודש. תמידין דלמחר ומוספין דהאידנא כגון דיש להם בשבת שני כבשים לבד התמידין וקא מיבעיא ליה אם יקריבם היום למוספין ולא יהו לו תמיד למחר או יניחם לצורך תמיד מחר", עכ"ל, וחזינו מדבריו דבהו"א דהיה הספק לענין קרבנות תמידין ומוספין דיומיה פירש דמיירי ביו"ט, ואילו למסקנא דהספק בתמידין דלמחר פירש דמיירי בשבת וטעמו בזה כ"ב.

אכן להאמור הדברים פשוטים, לזהו"א דהספק הוא דיומיה א"א לאוקמיה בשבת הואיל ובשבת גדר קרבן המוסף הוא להביא פעם נוספת את התמיד וא"כ אין שייך שיביא את שני הכבשים הראשונים לשם מוסף דהא ממילא יעלו לתמיד, ולכך העמיד זאת ביו"ט, דהתם קרבן המוסף הוא קרבן בפני"ע ושפיר איכא לספוקי, משא"כ למסקנא דהספק הוא על קרבנות דלמחר שפיר אוקים לה אף בשבת ודו"ק.

אח"כ מלאתי שהדברים מפורשים עי' מחזור ויטרי (אות קל"א) וז"ל "מוסף שבת כראוי, לכופלו, אמר הקב"ה שבת קרבנותיו כפולים שד' כבשים קריבין ב' לתמידין ב' למוספין ובכל יום אינם אלא ב' וכל מעשיו כפולים ב' נשמות לחם משנה". וכ"כ הספורנו בכוונות התורה וז"ל "הנה במוסף השבת אין בו קרבן חטאת כלל כי אם עולות כבשים לכפל התמיד להיות בו לחם משנה למזבח להורות על מעלת השבת בצרכה וקידוש על כל שאר הימים". וע"ע בדעת זקנים מבעלי התוספות כאן שהביא דברי המדרש הנ"ל והאריך בדברם. וגם מדבריו מוכח כנ"ל.

ועיין באו"ש בהלכות עבודת יוהכ"פ (פ"ד ה"א) שנתקשה בהא דכתב הרמב"ם שצויהכ"פ שחל בשבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כהן גדול, ונתקשה שם בטעמא דמילתא דהרי מוסף זה אינו אלא ע"י מקרה ואינו מקרבנות היום. והעירוני שלפי דברינו א"ש דכיון דמוסף דשבת הוא כפל התמיד א"כ אית ליה דיניה דתמיד, דביום זה אינו אלא ככהן גדול בלבד.

החשובה מעבירין, וכתב להוכיח מסוגיא זו דמבואר דאס תדיר עדיף ממקודש ידחו תמידי יום א' שעדיין לא הגיע זמן חיובם את מוספי השבת שכבר נתחייב בהם, אך דחה דלמא שאני מלות הקרבנות שהיא כחדא מלוא, ע"ש, ולפמסנ"ת דוקא גבי קרבן התמיד אמרינן הכי לכיון דנוהג בכל יום כבר היום מחוייב הוא בקרבן המחר אבל קרבנות המוסף אינו מחוייב בהם עד בא זמן חיובם וכמסנ"ת ודו"ק.

אלא דבתמיד גופא אין הדבר ברור אללי דהנה חזינן בגמ' דביו"ט גם לקרבן התמיד גופו איכא תוספת קדושה, ונראה בגדר הדבר דבפסוק נאמר "וְאֵת בְּנֵי אֶת קַרְבְּנֵי לַחֲמֵי לֶאֱשֵׁי וְגו' תִּשְׁמְרוּ לַהֲקָרִיב לִי בַּמִּזְבֵּחַ" ופירש"י "בכל יום הוא מועד התמידין", ונ"ל בפירושו שאין זו מלוא כוללת להקריב בכל יום תמיד אלא דבכל יום ויום מזל עצמו ושמו מחוייב הוא בקרבן, ולכך תמיד של שבת איכא עליה קדושת שבת, ואם נכון ד"ז א"כ יש לפקפק במסנ"כ דכבר ביום זה מוטל עליו ללואג לקרבן התמיד של מחר הואיל וכאמור זוהי מלוא פרטית למחר ויש ליישב.

ב ובעיקר הסוגיא דמנחות הנה יש להתבונן דהלל היה אפשר לשאול את אותה השאלה גם באופן הפוך, כגון דבער"ש היו בידם רק ד' כבשים לאיכא לספוקי האם עליהם להשאיר את כל הד' למחר בעבור התמידין והמוספין או להקריב את התמידין דהאידינא, אכן נראה דזה היה פשיטא להו דבכה"ג אין מעבירין על המלוות וכיון דחובת התמיד דהאידינא הגיעה וחובת המוספין דלמחר עדיין לא באה, תמיד דהאידינא עדיף, ודוקא באופן הפוך מספק"ל דשמא כיון דחובת התמיד נוהגת בכל יום ויום רמי עליה כבר היום חיוב ללואג לתמיד שלמחר ויש לו לבטל את המוסף דהיום מפני התמיד דמחר.

והנה בשו"ת חכם כבי (סי' ק"ו) דן באסיר שיש בידו ללואג מזבית האסורים ליום אחד בלבד האם יש לו לעשות זאת מיד ולקיים את המלוא הנוהגת היום ואף שקלה היא וכגון קריאת התורה בימים ב' וה"ל או דעליו להמתין עד בא מלוות חמורות שאינו יכול לקיימן במקום אסוריו כגון שופר או קריאת התורה בשבת, ושורש ספיקו הוא האם עדיף לקיים מלוא מיד משום דאין מעבירין על המלוות או דלמא דללואג מלוא

סימן צו

חביבה מצוה בשעתה, ואין מעבירין על המצוות

"עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה" (כ"ח ט')

כל הלילה ואין ממתינים להם עד שתחשך, ופרש"י "יכול להקטירן כל הלילה ואעפ"כ אין ממתינים להם עד שתחשך אלא מחללין

בפסחים (ס"ח ב') תניא אמר רבי שמעון בא וראה כמה חביבה מלוא בשעתה שהרי הקטר חלבים ואזרים ופדרים כשרים

שבת עליהם כדכתיב עולת שבת בשבתו על עולת התמיד אלמלא חביב למהר מלוא בשעתה" עכ"ל. וכ"כ הרשב"ם להלן בפסחים (ק"ה ז') דילפינן ליה מהאי קרא לאף ההקטרה דוחה את השבת ווכפי הנראה זהו משום דמשמעות הפסוק היא דקאי נמי אהקטרה]. אכן יש להסתפק מהו גדר הלכה זו לחביבה מלוא בשעתה, האם זוהי הלכה כללית בכל המצוות ולא משהינן להו אלא מקדימים ככל האפשר, או דווקא הלכה פרטית בהקטרה ודומה לה דחידש הפסוק שבעיקר זמן ההקטרה שהוא ביום שזהו זמן הקרבן מלוא להקטיר ולכך דוחה את השבת.

ובה"ג יש להסתפק בזה דלמרינן התם (ק"ה ז') לכבוד היום [דשבת] קודם לכבוד הלילה, ואעפ"כ היכא דאית ליה רק כוס יין אחת יקדש עליה בלילה משום דחביבה מלוא בשעתה, דגם בזה אפשר לפרש בתרי אופנים או דזהו מחמת ההלכה הכללית דיך להקדים בעשיית המלוא ככל שאפשר, או דזהו משום דחובת קידוש הלילה כבר רמיא עליה ואילו חובת כבוד היום לא חיילא עד למחר לכך יש לו להקדים את המלוא שכבר נתחייב זה.

והנה לשון התוספתא (ערכין סוף"ז) הוא "הקטר חלבין כשרין למולאי שבת אמרה תורה ידחו את השבת בזמנן ואל יקרבו למולאי שבת", ומשמע דיסוד הדין דמקטירים בשבת הוא משום דלא הוא זמנם, ואילו מולאי שבת אי"ז זמנם, וכך הוא גם לשון הרמב"ם (פ"ד מהלכות מעה"ק ה"ג) "אע"פ שמותר להקטיר אימורין ואיברין בלילה אין מאחרין אותן לדעת אלא משתדלין להקטיר הכל ביום, חביבה מלוא

בשעתה שהרי הקטר אימורים ואזרים אע"פ שכשרין בלילה דוחין את השבת בזמנן ואין מאחרין אותן למולאי שבת", הרי ג"כ דזהו משום שבשבת זמנן, וכן הוא להדיא במאירי בפסחים (ס"ה ז') וז"ל "הקטר חלבין ואימורים כל הלילה מ"מ חביבה מלוא בשעתה ועיקר מלואת ביום הוא ודוחה שבת", ועיין גם באבן"ז (או"ח סי' כ"ג) שכתב דאיכא חיוב גמור לכתחילה להקטירן ביום, והנה לפי כל זה יהיה מוכח דהלכה זו דחביבה מלוא בשעתה אינה הלכה כללית בכל המצוות אלא הלכה פרטית בהקטרה, דאילו היתה זו הלכה כללית לא היה צריך לכתוב פסוק זה בהקטרה דוקא דהא לא גרע מכל המצוות, וזהו כאופן השני שבידדנו, [אלא שצ"ע לפ"ז במה שבתוספתא סמכו ענין זה למ"ש מקודם דבמי שחייב קרבן עולה ויורד והוא עני אומרים לו שיביא מיד ואין ממתינין לו עד שיעשיר].

אכן מדברי הרמב"ן והרשב"א בשבת (כ"ד ז') נראה להוכיח כלל הראשון בספק, דקאמר התם בגמ' דאין שריפת קדשים דוחה יו"ט משום דשריפת קדשים היא מלוא עשה, ויו"ט הו"ל עשה ול"ת, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, והקשו הראשונים הנ"ל למ"ל להאי טעמא הא אף אי היה יו"ט ל"ת גרידא, ג"כ לא היה עשה דשריפת קדשים דחי ליה, דהא אפשר לקיים שניהם דישרוף למחר, ותיכא דהא דאפשר לקיים לאח"ז לא חשיב אפשר לקיים שניהם משום דחביבה מלוא בשעתה, וכדלמרינן גבי הקטר חלבין ואזרים, והשתא בשריפת קדשים ודאי ללא נאמר זמן מיוחד לשרוף ביום הראשון שנפסל ואעפ"כ

דמי לשריפת קדשים ואמרינן בזה את ההלכה הכללית דחציבה מלוא בשעתה ודו"ק.

(ב) והנה ביצמות (ל"ט א') תנן דמלוא בגדול ליצם ורק אם לא ראה מהלכין על כל האחין אמנם אם היה הגדול במדינת הים מיצם הקטן אף לכתחילה, ומבואר בגמ' דהטעם הוא משום ד"שהוי מלוא לא משהינן", ויש להסתפק בגדר דין זה והאם שונה הוא מדין חציבה מלוא בשעתה.

והנה באו"ח (ר"ס כ"ה) כתב הרמ"א דאם היו תפילין מזומנים בידו ואין לו יציאת אין צריך להמתין על היציאת אלא מניח התפילין וכשמביאים טלית מעטפו. וכתב ע"ז המג"א (סק"ד) בזה"ל "וכ"ה ביצמות דף ל"ט כל שהוי מלוא לא משהינן אע"פ שי"ל שיעשה אח"כ המלוא יותר מן המבואר וכ"ה בילקוט ויקרא סוף דף קכ"ט חציבה מלוא בשעתה ע"פ ובמנחות דף ע"ב", עכ"ל. ומשמע דמשווה את ב' הדינים, ולפ"ז תכלית לכאורה הלכתא גבירתא דאם היו ב' אחים והאחד הוא כהן גדול שאסור באלמנה אך מן האירוסין קיי"ל דמה"ת עדל"ת ולא חשיב אפשר לקיים שניהם בזה דיכולים להמתין עד שיבוא האח השני ממדה"י כיון דשהוי מלוא לא משהינן, ונמיהו עיין בזה"ל ח"א סי' י' דבכל עשה דוחה ל"ת אע"פ שיכול אחר לקיים העשה מ"מ לא חשיב אפשר לקיים כיון שהוא לא יקיים אלא אח"כ ימנהו לשלוחו יעווי"ש, ולפ"ז בכל גוני לא יחשב אפ"ל מה שאחר יכול לקיים, וכמו דלא

הביאו עלה את הדין של חציבה מלוא בשעתה, א"כ בהכרח דס"ל דזהו דין כללי בכל מלואות התורה להקדים את קיומן, ועיין בתוס' ביצמות (ה' ב') שכתבו דשריפת קדשים חשיב אפשר לקיים שניהם, ואפ"ל דזהו גופא טעמם דאינהו פליגי ארמב"ן ורשב"א, ואזלו כשיטת הרמב"ם ומאירי דלעיל דחציבה מלוא בשעתה אי"ז הלכה כללית בכל המלואות וכנ"ל.

אמנם נראה דאין הכרח למיעבד פלוגתא בזה, דבאמת אפ"ל דלכו"ע זוהי הלכה כללית בכל המלואות שיש להקדים את קיומן, אלא דכך היא הבהרת הדברים. דהנה מצינו תרי ענייני חיוב במלואות, דיש מלואות שקבצה להם התורה רווח זמן מסויים כגון מילה שזמנה כל היום השמיני, ובהנהו ליכא חיוב בכל רגע לעשותם, אכן יש מלואות דחיובם הוא בכל רגע ורגע כגון מילה לאחר יום השמיני או יציאת ומזוזה, וכמו שאמרו בשבת (קל"א ב') דבכל שעתא ושעתא זמניה הוא, וכן בשריפת קדשים דמשעה שנפסל וחייב עליה מלוא שריפה מחוייב הוא לקיימה מיד, וכיון שכן א"ש דבאמת לגבי שריפת קדשים יודו גם הרמב"ם והמאירי דאמרינן דחציבה מלוא בשעתה, והיינו משום דחייב לעשותם מיד, אלא דלעניין הקטרת אימורין היה מקום לומר דהואיל וכשרה היא עד עה"ש, הוי הרווחת זמן, עד אז ליכא עליה חיוב כל שעתא ושעתא, ודמי לגדר החיוב הראשון, ושם לא נימא דחציבה מלוא בשעתה, ולזה ביארו דהכא חידקה תורה דמ"מ עיקר זמן ההקטרה הוא ביום ושם

חשיב אפשר לקים שניהם במקום לאיכא
לסברא דחציבה מלוא בשעתה.

אכן בתורה"ד (סי' ל"ה) כתב דהא דשהויי
מלוא לא משהינן, זהו מחשק שתיבטל
המלוא, ולכך נקטו שהיה הגדול במדינת הים
לאז יא חשק שלא יוכל לבוא, ויעו"ש לענין
קידוש לבנה אם ממתינין עד מול"ש וכתב
דשהויי לא משהינן אם יא חשק שבמול"ש
תהיה מכוסה בעננים ולא יוכלו לקיים
המלוא, ולדבריו בהכרח שזהו דין נפרד מדין
חציבה מלוא בשעתה דהלל דין חמב"ש
נאמר בהקטרת האיברים ושריפת קדשים
ואף שרחוק לחוש קם שתיבטל המלוא. ויל"ע
לפי"ד המג"א מדוע פעמים נקטו ללשון
חציבה מלוא בשעתה ופעמים ללשון שהויי
מלוא לא משהינן.

ובביאור הגר"א כתב ע"ד המג"א הנ"ל,
וז"ל "עמ"א סק"ב וע"ל סי'

תרכ"ה בהג"ה מש"ש עכ"ל. וכוונתו למש"כ
קם הרמ"א דמלוא לתקן הסוכה מיד במוצאי
יוהכ"פ משום מלוא הבאה לידך אל
תחמיאנה, והוא ז"ל בביאורו קם, הביא ע"ז
את דברי המכילתא בפרשת בא דדריש
מושמתם את המלות, מלוא הבאה לידך אל
תחמיאנה, ומשמע מדבריו שקישר גם את דין
מלוא הבאה וכו' לב' הדינים הנ"ל וגם
לדבריו ז"ע כנ"ל מדוע שינוי הלשונות
ממקום למקום. סוף דבר מצינו כמה דינים
א. מלוא הבאה לידך אל תחמיאנה, ב. זריזין
מקדימין למלות, ג. אין מעבירין על המלוא,
ד. שהויי מלוא לא משהינן, ה. חציבה מלוא
בשעתה, וז"ע וזירור רב מהו החילוק
ביניהם. [והעירוני לדברי רשב"ם בפסחים
(ק"ה א' ד"ה חציבה ושם ד"ה עיולי וכו')
דחציבה מלוא בשעתה וזריזין מקדימין
למלוא. ועי' ח' הנלי"ב עה"ש פסחים (ד'
א') ובמגילה (כ' ב') דזריזין שייך דוקא
בהכנה למלוא].

מטות

סימן צז

גדר לשון איסור

שהביא מהתוס' בריש נדרים (ב' ב') שהקשו
אהא לאמרין התם דהשבעה איסור גברא
היא והלא בפסוק נאמר "או השבע שבעה
לאסור אסר על נפשו", דמשמע שאוסר את
החפץ עליו, וכתב דע"פ הנ"ל הוא מיושב
דפירוש הפסוק הוא "שבשבעתו ניטלה ממנו

באבן עזרא עה"פ ואסרה אסר, כתב
"ואסרה ממשקל אחר ואיננו כמו
אסר", וביאור דבריו דלשון איסור לחוד ולשון
איסר לחוד, דאיסור היינו כפשוטו ואיסר
היינו לשון קשר, שקושר ומגביל את הדבר או
את עצמו, וראה בספר הכתב והקבלה

איסר שאמרה תורה הוא המתפס בשבועה, כגון שנשבע על ככר ראשון שלא יאכלנו, ואח"כ אמר על השני זה כזה, לאיסר לשון קישור הוא שמקשר שני דברים לעשות דבר אחד" עכ"ל, ואף רבא דפליג וס"ל דעיקר שבועה היא שלא בהתפסה ואם אמר איסר אני בדבר זה הוא לשון שבועה, טעמו נובע משורש זה דבאומרו לשון זה פירוש הדבר שמגביל את עצמו מעשיית דבר פלוני.

והנה ברמב"ם ריש הלכות נדרים כתב "הנדר נחלק לשתי מחלוקות החלק הראשון הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים כגון שיאמר פירות מדינה פלונית אסורין עלי כל שלשים יום או לעולם", וכ"כ הר"ן בריש נדרים (ב' א') דאם אמר דבר פלוני אסור עלי חייל נדריה, ובבית מאיר (יו"ד סי' ר"ד) הבין דזהו דוקא משום דקיי"ל כרבא דלשון איסר משמעו לאיסור, אכן לענ"ד אין כוונת הרמב"ם כן דהלל בסוף ההלכה כתב "וכן אם אמר הרי הן עלי איסר הרי אלו אסורין" ומוכח דמקודם לא דיבר ע"ז.

ואיכא מכ"ז גם נפקותא לדינא דהנה, הרמב"ם (פ"ב מהלכות שבועות ה"ז) כתב וז"ל "אמר איסר לה' או למי ששמו חנון שאעשה או שלא אעשה הואיל והוציאו כלשון שבועה הרי היא כשבועה", והיינו דאף ללא נשבע בשם ב"ה איכא עליה איסורא, וכמש"כ שם לעיל בהלכה ד', ולמשנ"ת זהו דוקא כלשון איסר אך אם יאמר דבר פלוני אסור עלי אין בזה לשון שבועה, ויעויין שו"ת חקרי לב ליו"ד (סי' ר"ד) שהביא מתשב"ץ (ח"א סי' ז"ג) שנראה מדבריו דלשון איסור

חפשייתו וכו' ורלונו החפשי כאילו נקשר ונאסר בחבלי דבריו", ופירוש זה מתיישב גם על איסור גברא.

והנה בשבועות (כ' א') איפלגו אב"י ורבא אי מתפס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי או לאו כמוציא שבועה מפיו, דאב"י אמר דכמוציא שבועה מפיו דמי, דס"ל ד"איסר" האמור בתורה היינו מתפס בשבועה, משום דכתיב או אסרה איסר על נפשה בשבועה, דלישנא משמע מתפס בשבועה, משא"כ לשון "מבטא" לאו מתפס בשבועה הוא, משום דכתיב או מבטא שפתיא אשר אסרה על נפשה, ואילו בשבועה לא קאמר, וכתבו התוס' "וא"ת והא נמי כתוב ואסרה איסר בבית אביה בנעוריה [ולא כתיב בשבועה], וי"ל כיון דלא כתיב "או", יס לומר דאנדר דכתיב ברישא דקרא קא"י, וכתב על דבריהם המהרש"א "קשה דבאיסר נמי כתיב או דכתיב והקים [את] כל נדריה או את כל אסריה אשר אסרה על נפשה", ונראה דלהנ"ל הוא מיושב דמהתם לא הוקשה לתוס' משום דתיבת "אסריה" מלשון איסור היא דהיינו שאסרה על עצמה דבר פלוני וסוב ליכא הכרע כלשון איסר דלאו מתפס בשבועה הוא, ורק מדכתיב לאסור איסר הוקשה להו, וכדברי האבן עזרא דב' לשונות הן.

ובאמת זהו ג"כ טעמו דאב"י באומרו דעיקר השבועה היא בהתפסה, משום דבפסוק נאמר לשון איסר והוא משמעו קשר, ולכך פירשו שקשר ב' דברים והתפסם זב"ז, וכן הוא להדיא בחי' הריטב"א שעל הרי"ף (רפ"ב נדרים) וז"ל "אמר אב"י

דינו כלשון איסור ואם הוסיפו כלשון שבועה חשיב כשבועה והוא חלק עליו וכנ"ל, כלשון איסור לחוד ולשון איסור לחוד וכן נראה

דס"ל למל"מ (פ"א מהלכות נדרים) ודל"א כמחנ"א (הלכות נדרים סי' י"א) וועיין בית מאיר על יו"ד סי' ר"ד.

סימן צח

מצוה להניח רוח רביעית

"ויצבאו את מדין כאשר צוה ד' את משה" (ל"א ז)

בספרי (פיסקא ל"ח) "ויצבאו על מדין הקיפיה מד' רוחותיה ר' נתן אומר נתן להם רוח רביעית כדי שיברחו", והרמב"ם בשהמ"ל לא הביא מזה ז', והרמב"ן בהשמויות הביאה וז"ל (במראה ה') "שנלטונו כשנאור על עיר להניח אחת מן הרוחות בלי מאור שאם יראו לבדו יהיה להם דרך לנוס משם כי בזה נלמוד להתנהג בחמלה אפילו עם אויבנו בעת המלחמה ובו עוד תקון שנפתח להם פתח שיברחו ולא יתחזקו לקראתנו שנאמר ויצבאו על מדין כאשר צוה ה' את משה ודרשו בספרי הקיפיה משלש רוחותיה ר' נתן אומר תן להם רוח רביעית שיברחו ואין זו מלות שעה במדין אבל היא מורה לדורות בכל מלחמות הרשות" עכ"ל.

הטעם הוא משום שעי"ז לא יתחזקו לעמוד לפנינו ונכמו שהוסיף לזה הסדר במשך חכמה "דהיינו למוד בחקות המלחמה שאם יקיפו אותם מכל צד ומתיאששים בחייהם כי יפלו ביד צר יעמדו על נפשם ככל שארית כוחם ויוכלו לעשות חיל כאשר ידוע בקורות העתים שקמה פעמים בא מגדל היאוש הנלחון הגדול, לא כן אם יהיה להם אופן להליל את נפשם אז לא יסליכו נפשם ויברחו", א"כ אכן נדקו הדברים דזהו רק פרט מדיני המלחמה ואדרבה אפ"ל גם דאי"ז מורה אלא רק עצה, אך לטעם השני שזהו ללמדנו רחמנות אף על האויבים שפיר י"ל שזוהי מורה בפני עצמה.

ויצו"ע מנ"ח (השמויות ה') שעמד עוד עמש"כ הרמב"ן שמורה זו נוהגת רק במלחמות הרשות, דלכאורה גם ד"ז תלוי הוא בהני ב' הטעמים, דהל"א הכא במלחמת מדין עסקינן והיא היתה מלחמת מלחמה, אלא דאם הטעם הוא כדי לעורר הרחמנות ודאי שאי"ז שייך במלחמת מלחמה דז' עממין, אך אם זהו מחמת הטעם השני ל"ע מדוע מלחמת ז' אומות שאני, אך כתב דל"ע לומר חילוקי דינים לפי טעמי המלחמות.

והנה הרמב"ם השמיט זאת מן המניין ואע"פ שהודה בעצם הדין וכמבואר בדבריו בהלכות מלכים (פ"ו ה"ז), וכתב המגילה אסתר שטעמו הוא "לפי שזה הוא חלק ממלחמת הרשות שכבר מנה מלכות עשה ק"ל וכבר נתבאר בשורש י"א שאין למנות החלקים", ולכאורה הדבר תלוי ב' הטעמים שהביא הרמב"ן לדיון זה, דאם

סימן צט

בענין תרומת המכס לכהנים וללויים

"והרמת מכס לד' מאת אנשי המלחמה היצאים לצבא אחד נפש מחמש המאות מן האדם ומן הבקר ומן החמרים ומן הצאן, ממחציתם תקחו ונתתה לאלעזר הכהן תרומת ד', וממחצת בני ישראל תקח אחד אחז מן החמשים מן האדם מן הבקר מן החמרים ומן הצאן מכל הבהמה ונתתה אתם ללויים שמרי משמרת משכן ד'" (ול"א כ"ח-ל')

תרומת המכס במנין המאות ותמה ע"ד דהא חין מלוא ז' נהגת לדורות, ובמנין המאות לא נימנו אלא מאות הנוהגות לדורות, וכתב הרמב"ן ליישב וז"ל "אולי סובר דה"ג צפרסת תרומת המכס שהיא פרשה מלמדת לדורות בכל מלחמות הרשות להקריב מן הבא בידם תרומה לה' כענין שנאמר כדור ומטבח ומכון ערי הדורעזר לקח דוד נחשת רבה מאד בה עשה שלמה את ים הנחשת ואת העמודים ואת כלי הנחשת וכתוב גם אותם הקדיש המלך דוד לה' עם הכסף והזהב אשר נשא מכל הגוים (דה"א י"ח) עכ"ל.

ויעוין בנודב"י תנינא (יו"ד סו"ס ר"א) שכתב דאף לשיטה זו דנהוג המכס לדורות היינו דוקא המכס הניטל מאנשי הצבא, אך המכס הניטל מכל ישראל ודאי ללא נהג לדורות, ובזה ישב משה"ק הרשב"ן והמגילת אסתר על שיטת הרמב"ן מסוגיא דמנחות (ע"ז ב') ועיי"ש מה שהסביר בטעם הדבר. ומעתה הרי יתיישבו דברי רש"י בפשיטות דאיהו ס"ל כבה"ג וכרמב"ן וזוהי גופא הסיבה שהכריחחו לפרש דהלימוד הוא מתרומת אחד מחמש מאות

ביומא (כ"ד א') בעי ר' אבין תרומת הדשן בכמה [שיעורה], מתרומת מעשר ילפינן לה [דהויא אחד מעשרה] או מתרומת מדין ילפינן לה, ופירש"י "תרומת מדין דכתיב והרמות מכס לה' וגו' אחד נפש מחמש המאות", ובתוס' כתבו ע"ז "לי היה נראה יותר ללמוד ממדין אחד מנ' כדדרשין בירושלמי (תרומות) בינונית אחד מחמשים דכתיב אחד אחוז מן החמשים כל שאתה אחוז ממקום אחר יהא כזה, ותימה לי מאי מספקא ליה אי גמרינן מתרומת מעשר או ממדין פשיטא דיותר סברא הוא ללמוד מתרומת מעשר דורות מדורות מללמוד ממדין דורות משעה, ולפי מה שפירש דמאחד אחוז מן החמשים גמרינן ניחא דמשמע כל שאתה אחוז ממקום אחר יהא כזה", עכ"ל. ויש להתבונן בדעת רש"י בתרתי, חדא מ"ט נאיד מפירוש התוס' דמאחד מחמשים גמרינן, ועוד מה יענה על משה"ק התוס' היכי ילפינן דורות משעה.

ונראה דהא בהא תליא וקושיא חדא מתורכא בחברתה, דהנה הרמב"ם בסה"מ (שורש ג') הביא את דעת הבה"ג דמנה את

[דהיינו תרומת אנשי הכבא] ולא מתרומת אחד מחמישים [דהיינו תרומת כל ישראל], משום דמתרומת כל ישראל לא מצינן למילף כיון דהיא אינה נוהגת לדורות וכקושיית התוס', ודוקא מתרומת אנשי הכבא שנוהגת לעולם מצינן למילף, ודו"ק, ועו"ע מש"כ בענין זה בארוכה הגר"י פרלא צביאורו לרס"ג (פרשה ס"ה).

ובעיקר"ד הרמב"ן הנה הקנאת סופרים שם הביא מספר שלטי גיבורים (מהרי"א שער ארי') שהשיג על דבריו דהא חזינן בכ"מ בנביא שלא נתנו תרומת מכס במלחמותיהם, האחת במלחמת כנען דמשמעות כמה פסוקים בספר יהושע (פ"ח וכ"צ) דלא הפרישו, השנית במלחמת אסא בכוכים (ד"ה ז' י"ד) דג"כ משמע כן, והשלישית במלחמת יהושפט עם בני עמון ומואב (שם פ"כ) דג"כ משמע הכי דלא הפרישו תרומת מכס.

ונראה דאין מזה קושיא על הרמב"ן כלל, דיעויין בפירושו עה"ת כאן שכתב דהא דלא מצינו במלחמת סיחון ועוג שהרימו תרומת מכס היינו משום דשם היתה זו מלחמת כיבוש הארץ אשר נתן להם ד' ובה ליכא מצות הפרשה לכהנים ולוים, ואדרבה הוזהרו שלא יהיה לכהנים הלויים חלק בביזה כדכתיב לא יהיה לכהנים הלויים חלק ונחלה, וא"כ א"ש דלכך במלחמת יהושע לא נתנו תרומת מכס משום דהיתה זו מלחמה לכיבוש הארץ, וכמו"כ מלחמת אסא בכוכים היתה ג"כ כזו שהלא נאמר שם וירדפם אסא וגו' עד לגרר וגרר היינו ארץ ישראל כמבואר בפרשת וירא וחיי שרה שנשאר יצחק בגרר

כדי שלא יאב מארץ ישראל, וכן מלחמת יהושפט בעמון ומואב היתה כזו כיון שהם באו להלחם בארץ ישראל במדבר תקוע ולכך שם לא הפרישו תרומת מכס.

ובשיטת הרמב"ן אזיל גס הרמב"ם, דז"ל בשלהי הלכות שמיטה ויובל (פי"ג ה"י) "כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים שנאמר וכו", ובהשגות "א"א וכו' והרי בביזת מדין לא נטלו חלק בישראל אלא בתרומה ובמנות יואל הכל יתבאר", וכוונתו דכיון דמדין לא היתה מהארץ שנכרתה עליה ברית ומאחר שלא נטלו הלויים בביזתה חלק שוה עם ישראל מוכח מילתא דלא שגא בין ארץ שלא נכרת עליה לארץ שנכרת, ומה שנטלו שם לא בתורת ביזה נטלו אלא בתרומה ובמנות יואל הכל יתבאר. וכתב הכס"מ "וסובר רבינו דאדרבה משם ראייה מדחזינן דבארץ שנכרת עליה ברית לא נטלו חלק בביזה כלל ובמדין נטלו אתא לגלויי דמדין כיון שלא נכרת ברית לא היתה בכלל לא יהיה לכהנים חלק בביזה וה"ה לכל שאר הארצות שלא נכרת עליהם ברית ומה שלא נטלו במדין חלק שוה עם ישראל גזירת הכתוב היתה הוראת שעה" עכ"ל, וזה שוה לדברי הרמב"ן.

ובטעם הדבר מ"ט לא נטלו שבט לוי חלק בביזה ככל ישראל, בפשטות היה נראה לומר דהיינו משום דלא יאזו למלחמה ככל ישראל, אכן אי"ז דבר פשוט דהנה עה"פ אלף לכל מטות ישראל הביא רש"י מהספרי דיליף "לרבות שבט לוי", אך גירסת הגר"א בהגהותיו הוא "להוציא שבט

פרשת מטות רע"ק אומר אלף למטה וכו' להוציא שבט לוי יעויין הגהות הגר"א וברש"י הגירסא לרבות ויעויין דברי הימים א' פ' ט', בכולן כתוב חלוצי צבא גבורי חיל לצבא לצד שבט לוי ובני יששכר וזהו כמו שכתב רבינו בהלכה י"ג ולא שבט לוי וכו', עכ"ל. והרחבת דבריו היא דבפשטות מדברי הרמב"ם מוכח דגרס בספרי כהגר"א ולא כרש"י ואין הלויים יוצאים למלחמה, אך אי"ז מוכרח דאפ"ל דגרס כרש"י ומ"מ לא היו הלויים כשאר יוצאי הצבא דהא חזינו בדברי הימים דכולהו נקראו "יוצאי צבא" מלבד הלויים והיינו משום דהם לא יצאו לצבא צבא אלא להיות עם הארון או לשמור על הכלים [ורמז האו"ש עוד דהי"ט דגם בני יששכר לא נקראו יוצאי צבא דבפסוק נאמר ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל, ויעויין רמב"ם שם בסמוך דאותו שהפריש עצמו ללמוד תורה דינו כבן לוי עכ"ל], וזה תואם להג"ל.

והנה אי נימא דהרמב"ם ס"ל כג' הגר"א א"כ תהיה הוכחה דגם במלחמת מדין אע"פ שלא היתה לכיבוש הארץ בכ"ז אין הלויים יוצאים בה, ואעפ"כ ס"ל לרמב"ם כאמור לעיל דבה לא הוזהרו הלויים מליטול בביזה, וא"כ בע"כ שאין הדברים תלויים זב"ז, וכמו"כ אפ"ל להיפוך דאף שריצה רש"י [לש' הרא"ם] את הלויים ככל ישראל זהו דוקא לענין המלחמה שהיתה לנקמת ד' אבל לענין הביזה אינם נוטלים חלק, וכמו"כ בארץ ישראל אף לסיטת רש"י לא ישתתפו במלחמה ולא יטלו חלק בביזה, ודו"ק.

לוי" משום דמנשה ואפרים נחשבים לשני שבטים ונמצא לדיכא י"ב אלף אף בלא שבט לוי, והשתא כי איכא למימר להאי טעמא היינו דוקא לש' הגר"א, אך לש' רש"י דיאלו הלויים למלחמה מדוע א"כ נתמעטו מחלוקת הביזה, ומיהו יעויין בגור אריה למהר"ל וכו"כ גם בעמק הנז"כ דאף דריצה רש"י את הלויים מ"מ לא היו מכלל המנין של י"ב אלף חלוצי צבא, דמנין זה הושלם ע"י צ' האלפים שגמסרו ממנשה ואפרים, אלא שחזר מהי"ב אלף הלכו גם שבט לוי אך לא היו חלוצי צבא, ולפ"ז מובן הטעם גם לש' רש"י דכיון דיאלו למלחמה בפני"ע נטלו חלק בביזה לצדם ולא חלקו ביהדי כל ישראל.

איברא דמדברי הרא"ם נראה שתפס בכוונת רש"י כפשוטו דהלויים היו מכלל המנין הכללי של יוצאי צבא, ותמה באמת על הדבר וז"ל "ולא ידעתי טעם למה לא יאל משבטי אפרים ומנשה רק אלף, והלא מאלף למטה משמע אלף לכל מטה ומטה ואפרים ומנשה שני מטות הם לכל דבר וכו' ושמה י"ל שאפרים ומנשה לא נקראו שבטים רק לנחלת הארץ בלבד וצ"ב שלא הזכיר לסוגיא דהוריות (ו' ב') לנחלה הוקשו ולא לדבר אחר", ע"כ, ולדבריו אכן כריך טעם מדוע לא נטלו בביזה חלק ככל ישראל.

והנה הרמב"ם (שלהי הלכות שמיטה ויובל) כתב דשבט לוי "הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא זוכין לעצמן בכח גופן", ויעויין שו"ת אור שמח (ח"ב סי' ס"ז) שכתב ע"ז בזה"ל נ"ב. דלא כתוב בהן יוצאי צבא ובספרי

מסעי

סימן ק

גבולות הארץ בצפון, צור וצידון

"וזה יהיה לכם גבול צפון מן הים הגדל תתאו לכם הר ההר, מהר ההר תתאו לבא חמת והיו תוצאת הגבל צדדה" (ל"ד ו-ח)

הארץ כי לא הורישו, ומאידך ביהושע (פי"א) נאמר "ויבא יהושע וכל עם המלחמה עמו וגו' ויתנס ד' ביד ישראל ויכוס וירדפוס עד לידון רבה ועד משרפות מים", ומשמע מזה דכן כיבשה, וכבר עמדו בכך המפרשים ע"ש.

(ב) ויעוין ירושלמי שביעית (פרק ו' ה"א) שאמרו "וכי צור אינו אסור לכהן לילך לשם", משמע מזה שצור דינה כמקום שכבשו עו"מ ולא עו"ב ולכן אסור לכהן לילך לשם, וה"ה לידון, ויעוין עירובין (מ"ז) וע"ז (י"ג) דמבואר דאיכא טומאת ארץ העמים בלידון, דהוכיחו דמותר ליטמא לכבוד רבו מהא דיוסף הכהן הלך אחר רבו ללידון, ועיין שו"ת מהרי"ט (ח"א סימן מ"ז) שדן במקום שכיבשו עולי מצרים ולא עולי בבל האם מטמא משום ארץ העמים, והביא ראייה מהגמ' הנ"ל, ומשמע דס"ל דהתם כיבשו עולי מצרים, דאי גס עו"מ לא כיבשה מאי ראייה אית ליה דבמקום שכיבשו ג"כ מטמא, אלא דעל דבריו תמה בשו"ת מלבושי יו"ט ח"ב בקונטרס חובת קרקע (סימן י"ז) שסתר משנתו, דלקמן (סי' פ"ד) פסק שמותר לזרוע בשביעית בלידון הואיל ודינה כחול"ל, ואי כיבשו עו"מ היכי שרי הא קי"ל דמקום

פירש"י שהר ההר היה בקרן צפונית מערבית וממנו נמשך הגבול הצפוני [לכיוון מזרח] עד לבא חמת ומסם הלכה עד הקרן הצפונית מזרחית של א"י, ולמדנו מזה שצור ולידון אשר היו לפניו מהר ההר [וכמו שכתב בספר תבואות הארץ] היה דינם כא"י ונכללו בגבולי התורה שצפרסה זו. ונראה לברר האם לבסוף כיבשום עולי מצרים בפועל או שרק חולקו להם אך לא כיבשום [ומיהו עולי בבל משמע ודאי דלא כיבשום דהם לא כיבשו בצפון אלא עד כיזב הסמוכה לעכו ולא יותר], ונביא הסתירות שיש בזה ומרבית הדברים הובאו ב"פ (שמות י"ג) ובחזו"א שביעית (סי' ג' ס"ק י"ט סי' ד' סק"א) ודמאי (סי' ד' סק"ד) ועי"ש שהאריך בזה.

(א) ביהושע (י"ג ז') נאמר זאת הארץ הנשאת [שלא נכבשה] שמאל צפון כל יושבי ההר מן הלבנון וגו' כל יידונים אנכי אוריסם מפני בני רק הפילה לנחלה, ומפסוק זה משמע שלא כיבשה ורק הופלה להם לנחלה, וכן בספר שופטים (פ"א) נאמר "אשר לא הוריש את יושבי עכו ואת יושבי לידון וגו' וישב האשרי בקרב הכנעני יושבי

חייב בדמאי מפני שהיא קרובה יותר מלור וחזקתה שהפירות הם מא"י שהחזיקו עו"ב עי"ש, ומשמע דגם לור וגם לידון תרואה החזיקו בהם עו"מ ולא עו"ב, [אכן ע"ד הרמב"ם ז"ע דודאי לור קרובה לארץ שהחזיקו עו"ב יותר מלידון, וכבר עמד בזה כפתור ופרח (פט"ו) ואכמ"ל].

(ה) בשו"ת פאר הדור לרמב"ם (סי' ק"ו) נשאל באנשי לור אם ינהגו יו"ט שני של גליות הואיל ו"נראה מהבבלי והירושלמי שהיתה בנויה מישראל" [ר"ל שישבו שם ישראל], והשיב להם שצריך לזכור אם הגיעו לשם שלוחין, אכן בידו החזקה (פ"ה הי"א מקדוה"ח) כתב "ואם אותו המקום מסוריא כגון לור ודמשק ואשקלון וכיו"ב עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים" ומשמע שדין לור כסוריא, ופשוט שכוונתו מלד שכל עו"מ ולא כבשו עולי בבל, ודוחק לומר שכוונתו כסוריא ממש שלא כבשה עולי מצרים. אכן ז"ע שעיבד כאן לור ודמשק, דדמשק ודאי שדינה כסוריא ממש, וכבר הקשה עליו זאת כפתור ופרח (פי"ד) ללור אינה סוריא.

(ו) ובספר מור וקציעה להגאון יעב"ץ ז"ל (ח"ב בגדר יסוד א"י) כתב דמדמלך חירם בלור גם בזמן שלמה משמע שלא נכבשה גם בבית ראשון, ועי"ש שהוכיח מעוד מקראות גם על לור וגם על לידון שלא כבשה עולי מצרים.

[ודע דברמב"ם הנ"ל (פי"ג ממעשר) משמע שכוונתו לחדש דאע"ג דפירות חו"ל

שכיבשו עו"מ אינו נעבד בשביעית, ועיין תוספתא לאלהות (פי"ח) דאמר ר"ש "יכול אני להאכיל את הכהנים שבלידון טהרות מפני שסמוכין לים וכו'", ומשמע דאילו לא דסמוכה לים לא הוה שרינן להו לאכול טהרות, ומבואר דאיכא בה טומאת ארץ העמים, ועיין ירושלמי מו"ק (רפ"ג) ושביעית (פ"ו) דמבואר ג"כ כך.

(ג) ועיין ירושלמי ביכורים (פ"ג ה"ג) שדנו אם אפשר לסמוך זקנים בחו"ל על דעת לחזור, והוכיחו מהא דר"ז היה בלור ומינוהו שם ע"מ לחזור, והשתא אי לור נכבשה ע"י עולי מצרים הרי דינה כארץ ישראל לגבי סמיכת זקנים, וכמבואר ברמב"ם (פ"ד מסנהדרין ה"ו), ומאי ראיא איכא מינה, ובע"כ דאף עו"מ לא כיבשה.

(ד) ובתוספתא דמאי (פ"א ה"ח) שנינו הלוקח פירות מן החמרת בלור ומן המוגירות בלידון חייב, מן המוגירות בלור והחמרת בלידון פטור, ופירש שם המנחת ביכורים שהם מקומות הסמוכין לא"י אכן דינם כחו"ל והספק הוא האם הובאו הפירות מא"י או לא, ועיין רמב"ם פי"ג ממעשר דבהל"ג שם פסק שגזרו על הדמאי רק בארצות שהחזיקו גם עלי בבל אבל מה שהחזיקו עולי מצרים בלבד פטורים מדמאי, ואם נמלאו פירות כסוריא וכ"ש במקום שהחזיקו עולי מצרים בלבד חייבים בדמאי, ואח"כ בהל"ה כתב דחמרים שהביאו פירות ללור חייבין בדמאי שחזקתן מארץ שהחזיקו עו"ב שסמוכה לה והלוקח מצעל אולרות שבלור פטור שחזקתן ממנה [וכבשה עו"מ בלבד] וכו' והלוקח מצעלי אולרות בלידון

שנכנסו לארץ חייבין במעשרות מדבריהם
מ"מ לא חייבום בדמאי, ומדנקט דין הלוקח
מן האולרות שבאור ולידון משמע דמיירי
אע"פ שמכניסין לארץ וחשיבי כפירות חו"ל
שנכנסו לארץ, ולפ"ז ל"ע בפירות שנכנסו

ממקום שכיבשו עו"מ למקום שכבשו גם
עו"ז אי חשיבי כפירות חו"ל שנכנסו לארץ
או דעדיפי מהם כיון שגדלו במקום שנקרא
שם א"י עליו, ועיין שו"ת משנת רבי אהרן
(סי' מ') באורד].

סימן קא

גדר רוצח לגלות ולגואל הדם

"לבני ישראל וגו' תהיינה שש הערים האלה למקלט לנוס
שמה כל מכה נפש בשגגה ואם בכלי ברזל וגו' ואם באבן יד
וגו' רצח הוא מות יומת הרצח, גאל הדם הוא ימית את הרצח
וגו' ואם בפתע בלא איבה הדפו וגו' והצילו העדה את הרצח
מיד גאל הדם והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו אשר נס
שמה וגו' ואם יצא הרצח את גבול עיר מקלטו וגו' ורצח
גאל הדם את הרצח אין לו דם" (ל"ה ט"ו-כ"ז)

מחזירין אותו למקומו שנאמר והשיבו אותו
העדה אל עיר מקלטו, עכ"ל, ופסק כר'
יוסי בר' י במכות (ט' ב').

והנה חזינון שינוי הלשון בפסוקים בין רוצח
במזיד לבין רוצח בשוגג שיצא מעיר
מקלטו, דברוצח במזיד נאמר "גואל הדם
הוא ימית את הרוצח" דמשמע דזוהי חובתו,
ואילו דברוצח בשוגג שיצא מעיר מקלטו נאמר
"אין לו דם", וכן בפרשת שופטים (י"ט ו')
הלשון הוא "פן ירדוף גואל הדם וגו' כי יחס
לכבו וגו' והכהו נפש וכו' אין משפט מות",
דמשמע מזה דזהו רק פטור אם הרגו שאינו
נהרג עליו אך אי"ז חובתו להורגו, וכן גם
משמע מהא דאמרנו בגמ' במכות (י' ב') אמר
רב הונא רוצח שגלה לעיר מקלט ומלאו

הנה פשטות הפסוקים [עיין משך חכמה
והעמק דבר פסוק י"ב] דכל רוצח בין
מזיד בין שוגג כולם מקדימין לנוס אל עיר
המקלט ואח"כ מביאין אותו לב"ד ומבדלים
כיצד עשה את המעשה, ואם נתברר שהרגו
בהתראה מיתתו ביד ב"ד, ואם נתברר שהרגו
בשוגג מחזירין אותו לעיר מקלט, ומאז אסור
לגואל הדם להורגו אח"כ ילא חוץ לעיר
מקלטו, וכן הוא גם לשון הרמב"ם (פ"ה
מרוצח ה"ז) "בתחילה אחד שוגג ואחד מזיד
מקדימין לעיר מקלט ובית דין של אותה
העיר שהרג זה שולחין ומביאין אותו משם
ודנין שנאמר וכו' מי שנתחייב מיתה ממיתין
אותו שנאמר ונתנו אותו ביד גואל הדם מי
שנפטר פטרים אותו שנאמר והצילו העדה
את הרוצח מיד גואל הדם, מי שנתחייב גלות

ובחזו"א ואו"ס סוף הלכות חו"מ אי זכה"ג בעינן פס"ד שכן הוא דינו או לא ונפק"מ לזמן הזה.

ונפק"מ נוספת בין הפעם הראשונה שהיה בעיר מקלט קודם פס"ד לבין הפעם השניה שחזר אליה לאחר שפסקו ד"ר שחייב הוא לגלות, נראה שיהיה במה שאמרו בתוספתא (פ"ב דמכות) שהרואה נחשב כגברא קטילא שאין לו דם וכל ההורגו פטור עליו, וזיכר ענין זה באורך בחי' מרן רי"ז הלוי להלכות רואה שזהו דין מיוחד שאין לו דם [דכ"ז דוקא אחר שנכנס לעיר מקלטו אבל מקודם לכן וכן קודם גמ"ד איכא רק פטור על גואל הדם שהרגו כיון דיחס לבדו, אבל כל אדם ההורגו חייב ועי' באו"ס הנ"ל.

וגדולה מזו מצינו שיטת רבינו סעדיה גאון ועוד ראשונים דמ"ס בפסוק צפרשת שופטים פן ירדוף גואל הדם אחר הרואה זהו לאו, וכדקיי"ל דכל מקום שנאמר זו פן זהו לאו, ופשוט שאיסור זה לפי שיטתם הוא דוקא קודם שנגמר דינו או לאחר גמ"ד כשהוא דרכו לעיר מקלטו וזמ"מ אמרו בגמ' דאע"ג דאיכא לאו אינו מחוייב עליו מיתה מדכתיב ולו אין משפט מות, אבל לאחר שנכנס לעיר מקלטו אם ילא ממנה וכן אם פסקו ד"ר שהוא מזיד בלא התראה איכא מזה לחד מ"ד, ולאידיך מ"ד רשות להורגו, ודו"ק, ועיין מש"כ בזה באורך הגר"י פרלא (ל"ת רע"ד).

והנה בצועל ארמית שקנאים פוגעין בו אמרו בגמ' (סנהדרין פ"ב) דכיון דזהו רק רשות ואין מורין כן לכך אילו נהפך זמרי

גואל הדם והרגו פטור שנאמר ולו אין משפט מות עיי"ס, ומשמע דזהו רק פטור בדיעבד אחר שהרגו.

והנה במתני' סם לקמן (י"א ב') ומאלו גואל הדם רבי יוסי הגלילי אומר מזה ביד גואל הדם וכו' רבי עקיבא אומר רשות ביד גואל הדם, והשתא אם נדקדק כנ"ל בדברי ר' הונא א"כ לכאורה אלו דבריו בשיטת רע"ק, אכן להג"ל אי"ז הכרח וכבר עמדו בזה בחזו"א (סם ליקוטים סי' כ"ג) ובדברי יחזקאל (סי' כ"ג סק"ח) דאפ"ל שדברי רב הונא אמורים דוקא ברואה שנס לעיר מקלטו בתחילה קודם שפסקו ד"ר את דינו שאז עדיין אין עליו כל חיוב ועליו אמר רב הונא שמ"מ בדיעבד אם הרגו גואל הדם פטור, משא"כ פלוגתא דריה"ג ור"ע מיידי אחר שפסקו עליו ד"ר חובת גלות ובזה מצי שפיר סבר כריה"ג דמזה להורגו, והטעם משום דבפסק ד"ר נכללו ב' דינים, א. חובה לגלות, ב. שכפיא מהמקלט איכא מזה להורגו.

והנה קי"ל דאם הרג במזיד בלא התראה אינו גולה כיון שחמור עונו מלהתכפר ע"י גלות, אך מ"מ אינו חייב מיתה כיון שלא היתה התראה ואם הרגו גואל הדם פטור, ועיין בעקידה ועוד שם"ז קאי הפסוק השני שאמר אם באיבה או בשנאה רואה הוא גואל הדם ימיתו, דמוכח דמיידי בלי התראה, דאל"כ מה נפק"מ בזה שעושה בשנאה, וכתבו האחרונים דהוא דינו כהורג בשוגג שיא מעיר מקלטו שאיכא מזה להורגו לריה"ג, עיין בהעמק דבר ובפירוש הנז"כ לספרי וכן מבואר באריכות בעקידה, ועיין מש"כ בקלות החושן (סי' ב')

והרגו לפנחם לא היה נהרג עליו דנחשב
רודף לגבי זימרי, ויעויין משל"מ (פ"א
מרווא) שנסתפק בגואל הדם דלית ליה מואה
להרוג [לרע"ק] אך אית ליה רשות אילו נהפך
הרואה והרגו לגואל הדם האם היה מתחייב
עליו או"ד כיון דמ"מ רמי עליה חיוב מיתה
ביד גואל הדם כדכתיב אין לו דם לית ליה

דין רודף, ולפי הנ"ל כל הספק הוא דוקא
אחר שנס לעיר מקלטו אבל קודם גמ"ד או
לאחר גמ"ד כשהוא בדרכו לעיר מקלט שזהו
רק פטור על גואל הדם אם הרגו נראה
פשוט שאם הרגו הרואה אינו נהרג עליו בקל
וחומר ממנו שנאמר בו הדין שקנאין פוגעין
בו, ודו"ק.

דברים

סימן קב

במעלות הדיינים

**"לא תבירו פנים במשפט בקטן בגדל תשמעון לא תגורו מפני
איש כי המשפט לאלהים הוא וגו'" (א' י"ז)**

חכמים לא תעשון אחי אלהי כסף איזהו
אלוה הבא בשביל כסף זה הדיין שמינהו
מפני עושרו בלבד, עכ"ל.

ומצינו כאן ג' דינים, א. דיין שאינו חכם
בחכמת התורה, ב. דיין שאינו הגון,
ג. דיין שנתמנה בשביל כסף וזהב, ויעויין
ב"ח (חו"מ רי"ס ח') שפירש דשאינו הגון
חסרונו הוא משום שאינו חכם בחכמת
התורה, אכן בפרישה ובסמ"ע כתב שהם ב'
דברים, א. שאינו הגון במעשיו ואף שת"ח
הוא, ב. שאינו ת"ח אע"פ שכולו מחמדים,
ולכאורה כדבריו משמע גם בדברי הרמב"ם
(פ"ד הט"ו) שכתב "מי שאינו ראוי לדון מפני
שאינו יודע או מפני שאינו הגון וכו'",
ומשמע דהן ב' פסולים נפרדים, ואותו שאינו
הגון פסול אף כשיודע לדון, ויעויין בדרכי

א הרמב"ם (פ"ג מסנהדרין ה"ח) כתב וז"ל
"כל סנהדרין או מלך או ראש גולה
שהעמידו להן לישראל דיין שאינו הגון ואינו
חכם בחכמת התורה וראוי להיות דיין, אע"פ
שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות
הרי זה שהעמידו עובר בלא תעשה, שנאמר
לא תכירו פנים במשפט מפי השמועה למדו
שזה מדבר כנגד הממונה להוסיף דיינים,
אמרו חכמים שמה תאמר איש פלוני נאה
אוסיבנו דיין, איש פלוני גבור אוסיבנו דיין,
איש פלוני קרובי אוסיבנו דיין, איש פלוני
יודע בכל לשון אוסיבנו דיין, נמצא מזכה את
החייב ומחייב את הזכאי, לא מפני שהוא
רשע אלא מפני שאינו יודע, לכך נאמר לא
תכירו פנים במשפט, ועוד אמרו כל המעמיד
לישראל דיין שאינו הגון כאילו הקים מצבה
שנאמר ולא תקים כך מצבה וגו' וכן אמרו

בכבודם, אכן יעויין ירושלמי שבת (פ"א ה"א) וזירושלמי ריש תענית להביאו ללשון מיקל בתורת קללה.

(ב) הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידעים לשבטיכם. ז"ל הרמב"ם (פ"ב מסנהדרין ה"ז) "ב"ד של שלשה וכו' צריך שיהא בכל אחד מהן שבעה דברים ואלו הן חכמה וענוה ויראה ושנאת ממון ואהבת האמת ואהבת הבריות להן ובעלי שם טוב, וכל אלו הדברים מפורשין הן בתורה הרי הוא אומר אנשים חכמים ונבונים הרי בעלי חכמה אמור וידועים לשבטיכם אלו שרוח הבריות נוחה מהם ובמה יהיו אהובים לבריות בזמן שיהיו בעלי עין טובה ונפש שפלה וכו'" עיי"ש, והנה במזרחי עה"ת כאן (פסוק ט"ו) תמה על דבריו דמפורש בספרי שהובא ברש"י לנבונים זוהי מידה בפני עצמה, ועוד דמנין למד הרמב"ם מן התורה דבעינן ענוה [ומש"כ הלח"מ שהוא זירושלמי כבר תמה הגאון ר' חיים יונה בספר סדר משנה דליתא זירושלמי].

והנה מה שלא מנה הרמב"ם נבונים, אפ"ל בפשיטות דכוונתו דא"ל נבונים, שהלא גם מרע"ה עצמו לא מצא, וכמבואר ברש"י, ומה שהצריך ענוה כתב הגר"ח"י בספר הנ"ל דזהו בכלל ידועים לשבטיכם שכתב הר"ם דהיינו בעלי נפש שפלה וכדו' וממילא ענוה בכלל, ועו"ע מהר"ל בנתיבות עולם נתיב הדין שכתב "ועל כן אני אומר כמו שאסור להעמיד ע"ה לדיין כך אסור להעמיד דיין שהוא בעל גאווה כי אין ספק שאין אתו החכמה ודבר זה מצאנו בכ"מ כי אין החכמה

יוסף שם שהאריך בזה והביא מש"כ המהרי"ק שיש איסור דדיין שאינו הגון גם כשהוא חכם, והוסיף ללכך סמכו כאן שני פסוקים דריש פרשת שופטים שנדרשו על דיין שאינו הגון האחד "לא תקים לך מצבה" והשני "לא תטע לך אשירה" והיינו משום דמצבה נדרש על ע"ה שהוא כאבן ועי' להלן מהירושלמי ואילו אשירה נדרש על ת"ח שזומח כאשירה ובכ"ז פסול משום דשנאוי הוא למקום, וע"ע רמב"ם (פכ"ד ה"ב) דג"כ מבואר כן דאלו הן ד' פסולים נפרדים, שכתב "בתי דינין שאינן הגונים ואפילו היו הגונים במעשיהם אינן חכמים כראוי", ומיהו הלאו דלא תכירו פנים במשפט קאי על אותו שאינו חכם כמבואר ברמב"ם וכן בפירש"י.

ולגבי פסולת דדיין הבא בשביל ממון, הנה לשון הרמב"ם הוא שמינהו "מפני עשרו בלבד", ומשמע דאינו חכם, אכן בב"ח כתב דאם נתן ממון בשביל מינויו פסול אפילו הוא חכם, וכדבריו משמע קלת מדברי הירושלמי בדיבורים (פ"ג ה"ג) "רב מנא מיקיל לאילין דמתמניי בכסף וכו' רב זעירא וכו' הו יתבין עבר חד מן אילין דמתמני בכסף אמר ההוא דמן רבנן יתיה נעביד נפשיה תניי ולא ניקום לן מן קמוי [נעשה עצמינו עוסקים בתורה ולא נקום מפניו] תירגם וכו'" הוי אומר לעז הקיאה לאבן דומם הוא יורה דעה (חבוקק ב') יודע הוא יורה עיי"ש, ומשמע דהיה חכם מאד עצמו שמצא לעמוד לפניו ובכ"ז לא קמו מחמת שקיבל ממון, וזבועס הא דאמרו זירושלמי שהיה "מיקל" לאילין דמתמניי בכסף, הנה הרמב"ם (בפ"ג ה"ט) הביא א"ז שהקל

עמו", ולפ"ז ג"כ א"ש, ועו"ע גר"א (סי' ז' ס"ק מ"ג).

ג) לא תגורו מפני איש. בספר המלוות להרמב"ם (ל"ת רע"ו) כתב שהזהיר הדיין שלא לירא מאדם מזיק גוזם ודובר עתק וכו' אבל הוא חייב לחתוך הדין ולא ישים לב למה שיקרה עליו מן ההיזק וכו', ולשון ספרי מתירא אני מאיש פלוני שמה יהרוג את בני, ובחינוך (ל"ת תט"ו) הלשון שמה יהרגני, ויש לעיין האם הכוונה היא כפשוטו שאפילו יש חשש שיהרגנו או יהרוג בנו חייב לפסוק את הדין, וא"ע למה לא יהיה כאן היתר של פיקוח נפש והנה בשערי תשובה (ס"ג פל"ג) הביא זה בכלל מצוות

התלויות בלב ופי' "הזהרנו בזה להאמין שלא יקרנו נזק מאל משפט הדק כאשר לא נכיר בו פנים כמשחז"ל שלוחי מלוא אינם ניזוקים לא בהליכתם ולא בחזירתם וזה פירוש כי המשפט לאלקים הוא שלא יבואכם נזק בסיבתו", והנה משמע מזה שגם במקום פקו"נ חייב להאמין שלא יקרה לו נזק, וכן העתיקו בחרדים, והעירוני שדן בזה הב"ח בסימן י"ב ומשמע שם שיש חילוק בזה בין חשש סכנה לסכנה ודאית יעו"ש ד"ה כתב מהרי"ו, ולפ"ז בספק הפסד ממון תלוי במה שדנו הפוסקים כמה חייבים להפסיד על ל"ת, ועיין אריכות בספר אמרי בינה על חו"מ הלכות דיינים (סי' י"ט), וא"ע בכ"ז.

ואתחנן

סימן קג

שבועת שוא לשנות את הידוע

ל"א תשא את שם ד' אלקיך לשוא כי לא ינקה ד' את אשר ישא את שמו לשוא" (דה"י א)

זה הנשבע לחנם ולהביל על של עץ ועץ אבן אבן, עכ"ל, והיינו דאע"ג ללאו דשבועת שוא איסור נפרד הוא משבועת שקר בכ"ז גם בו נכללו ב' איסורים האחד על הנשבע לאמת את הידוע והשני על הנשבע לשנות את הידוע, והחילוק שבינו לבין שאר שבועת שקר הוא דהכא אינו עובר אלא כשנשבע לשנות את הידוע לשלשה בנ"א.

הנה התרגום שינה את תרגומו בין תיבת "לשוא" הראשונה לבין השניה, דאית הראשונה תירגם "למגנא" דהיינו לחינם, ואילו את השניה תירגם "לשקרא". וכן הוא גם בתרגומו לפסוק זה שבפרשת יתרו (כ' ז'), ושם כתב רש"י "לשוא השני לשון שקר כתרגומו כמא דתימר אי זהו שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע על עמוד של אבן שהוא של זה הראשון לשון מגן כתרגומו

כגון שנשבע על עץ שהוא אבן ואנשים חושבים שהוא אבן אינו עובר].

והנה הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם הנ"ל הוסיף דמייירי "שנשבע בדבר הידוע לשלשה שאינו כמו שנשבע", וכוונתו להרמב"ם החסיר את התנאי של ידוע לג' בנ"א, וכתב בכס"מ שהרמב"ם ביאר זאת בסוף פרק ה' ולכך לא הזכיר זאת כאן, והנה ז"ל בפ"ה הכ"ב "דבר ידוע אלל החכמים וכו' שהשמש גדולה מן הארץ וכו' נשבע אחד מן העם שהשמש גדולה מן הארץ אינו לוקה משום שוא שאע"פ שהדבר כן אין זה דבר גלוי וידוע לכל העם אלל לגדולי החכמים בלבד ואינו חייב [משום שוא] אלל אם כן נשבע על דבר גלוי וידוע לשלשה בני אדם משאר העם כגון איש שהוא איש ואבן שהוא אבן", עכ"ל.

והנה לפמסנ"ת האיסור ליטע לזמית את הידוע והאיסור ליטע להכחיש את הידוע תרי איסורים נינהו, וא"כ ספיר דקה השגת הראב"ד הואיל וגם שם לא הזכיר זאת הרמב"ם אלל לגבי נשבע לזמית את הדבר ולא לגבי נשבע להכחיש את הדבר ובגמ' הוזכר זאת לגבי נשבע להכחיש את הידוע.

והנה ברמב"ן עה"ת כ' דגבי הללו דלא תענה דרעך עד שוא נכלל גם חניס, ולהנ"ל נראה דהיינו בחינם על סקר דוקא, אבל בחינם על זמית אין שום איסור ונתיישב משה"ק מן האחרונים.

ונראה דאף אמנם דהני תרי מילי ילפינן להו מחד קרא מ"מ איכא חילוק ביניהם, והאיסור דנשבע לשנות את הידוע חמיר טפי, דהנה בשבועות (כ"ט א') תנינן דהנשבע לשנות את הידוע הוה שבועת שוא, ואמרו בגמ' (כ"ה ב') דהיינו דוקא כשהדבר ידוע לשלשה בנ"א, ויעויין רמב"ם (פ"א משבועות ה"ד) שכתב בזה"ל "שבועת שוא נחלקת לזרבע מחלקות האחת שנשבע על דבר הידוע שאין כן כיצד כגון שנשבע על איש שהוא אשה וכו' והשניה שנשבע על דבר ידוע שאין בו ספק לזדס שהוא כן כגון שנשבע על השמים שהוא שמים ועל האבן זו שהיא אבן וכו' שזה הדבר אין בו ספק לזדס שלם כדי לזדק הדבר בשבועה", וכל הרואה יראה שגבי נשבע לזמית את הידוע הוסיף יותר תנאים מאשר גבי נשבע לשנות את הידוע וזוהי הוכחה למס"כ דתרי איסורים נינהו, א. שוא שהוא גם סקר ובזה גם ה"סקר" מוסיף ל"שוא" ולכן אי"צ שיהיה כל כך ידוע, ב. שוא שהוא חניס ואפילו בזמית ובזה יס תנאי שיהיה ידוע לכל אדם שלם.

[ומיהו זה נראה פשוט דאף גבי נשבע לשנות את הידוע בעינן מיהא שיהיה זה הדבר הידוע זעטס, וכמו על אבן שהוא אבן ועל עץ שהוא עץ ולא סגי שבמקרה יודעים מזה ג' בנ"א וכגון שאכל וראו זאת ג' בנ"א ואח"כ נשבע שלא אכל, אכן ג"ז זמית הוא דבעינן שבפועל ידעו מזה ג' בנ"א ובזל"ה

סימן קד

בענין סוף זמן קריאת שמע של שחרית

"בשכבך ובקומך" (ו' ז')

ואמנם להגר"א דס"ל לזאת הכוכבים היינו י"ג מינוט ומחצה אחר השקיעה אכן נקט דהיום אינו נמדד מעה"ש ועד זאה"כ אלא מהנה"ח ועד השקיעה, ופיר נופל חלות היום בשעה שישית.

ובזה תמה על הנוהגים זאה"ק בזמן ק"ש כמג"א וזאה"כ לענין שבת וק"ש כהגר"א, דאלו הם ז' דברים הסותרים ז"ז.

(ב) והנראה בזה דהנה כבר כתבו האחרונים ז"ל דחלוקת היום והלילה תרי ענינים נשנו בה, האחת חלוקת הזמנים, רז"ל דכי היכי דנתחלקו הזמנים לשנים חדשים וימים כך נתחלקו ליום ולילה, והיום הוא זמן לעצמו והלילה הוא זמן לעצמו, ומלבד זאת איכא דברים התלוים ביום מחמת שהוא יום ובלילה מפני שהוא לילה ולאו בתורת זמן ותאריך כי אם מחמת עצמותו של יום ועצמותו של לילה.

ומעתה, ודאי דלענין מנין השעות שהם תלוים ביום מפני שהוא יום ואור בו ובלילה מפני שהוא לילה ואפילה בו ולאו בזמנו של יום ובזמנו של לילה, בזה אכן דק חשבונו של הגר"א דז' הענינים תלויים זז"ז, אכן ק"ש של יום ושל לילה הם תלויות ביום ובלילה מתורת זמנים, דאיכא מ"ע לקרות ק"ש פעם אחת בזמן יום ופעם אחת בזמן לילה, וכן לענין שבת משהגיע זמן לילה

(א) הנה בשיעור זמן ק"ש של שחרית נחלקו כידוע המג"א (סימן נ"ח סק"א) והגר"א (סימן רס"א ס"ב), דהמג"א כ' דשיעורא דג' שעות נמדד בשיעור רביע היום שמעלות השחר ועד זאת הכוכבים, ואילו הגר"א כ' דחשבון היום לגבי זה נחשב מהנץ החמה ועד שקיעת החמה.

ובשו"ת משנת ר' אהרן (סו"ס ז') העיר הערה קשה כדלז, דהנה מלינו פלוגתא בין המג"א והגר"א, דהגר"א פסק בזמן זאה"כ הוא ג' רבעי המיל לאחר שקה"ח דהיינו י"ג מינוט ומחצה, ואילו המג"א פסק כדעת ר"ת בזמן זאה"כ הוא ע"ב מינוט אחר השקיעה, ולכאורה ז' המחלוקות בהכרח תלויות הן זו בזו, דהנה מפורש הוא בכ"מ בגמ' (עי' פסחים י"א י"ב ז"ד ועוד) דבשעה שישית השמש בראש כל אדם, ומה"ט תמיד של בין הערבים קרב בשש ומחצה מכי ינטו כללי ערב, והשתא לשיטת המג"א דמנין השעות הוא מעה"ש ועד זאה"כ אי אפשר לומר דזאה"כ היינו י"ג מינוט ומחצה אחר השקיעה דהלל עה"ש הוא ע"ב מינוט קודם הנה"ח ואם תחשב את היום ממנו ועד זאה"כ תמצא דחלות היום היא בשעה שביעית ולא בשעה שישית, היפך הגמ', ובע"כ דהמג"א לטעמיה דזאה"כ היינו ע"ב מינוט אחר השקיעה וכו"ת, וא"כ חלות היום נופל שפיר בסוף שעה שישית בדיוק,

מיל, ע"ס היטב, לפי"ז ביאר הגה"ק מאוסטרובצ'א זצ"ל באופן נפלא סיבת ספק דבין השמשות, והוא עפמס"כ הרשב"א בעבודת הקודש שהחילוק בין אמה שוחקת לאמה עוצבת הוא חצי אצבע לאמה, דהיינו חלק הארבעים ושמונה, וא"כ כיון דבכה"ג מספק"ל נמי בשיעור מיל אם הוא עצב או שוחק וכמס"כ בטורי אבן (מגילה ד') נמצא שהספק על שיעור מיל הוא חלק א' ממ"ח, וא"כ נמצא שמשלושים ושש מיל שהם שיעור היום נמצא חלק מ"ח מהן ג' רבעי מיל, והיינו ספיקא דבין השמשות כמבואר בשבת (דף ל"ד) ודו"ק.

יבאה שבת, ובזה השיעורים חלוקים ואפ"ל דהיום מתחיל בצה"ס ונגמר י"ג מינוט אחר השקיעה. ולפי"ז נמצא לשיטת מג"א לריך לחלק ל-י"ב את הזמן שמעלות השחר עד י"ג מינוט אחר השקיעה, אבל בלוח ירושלים חידשו לחלק גם לפי המג"א מעלות השחר עד ע"ב מינוט אחר השקיעה שהוא זמן זאת כל הכוכבים, ואכמ"ל בזה.

והנה לפמס"כ דשיעור היום הוא מעלות השחר עד שקיעה ראשונה ולפי המבואר בגמ' (פסחים ז"ד), הרי שיש מעלות השחר עד שקה"ח שיעור מהלך שלשים ושש

סימן קה

מצות מזוזה בפתח ובשער

"וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך" (וי ט')

ובשעריך א"ל אביי לרב ספרא הני אבולי דמחוזא [פירש"י. שערי עיר ששמה מחוזא והיו רובן ישראל] מ"ט לא עבדו להו רבנן מזוזה אמר ליה הנהו חזוק לאקרא לכובי הוא לעבידי [פירש"י בנין בנין עליהם ונקרא כובי והשערים תחתיו עשוין כיפה ובנין הבני ע"ג כיפין חזק יותר] א"ל ואקרא לכובי גופה תבצי מזוזה דהא אית בה דירה לשומר בית האסורין [פירש"י משום אותו בנין ענמו תבצי השער מזוזה שדרך השער נכנסין לו] וכו' ע"כ.

ולכאורה תמוה דהלל כבר תירץ לו אקושיא קמייתא דאין לזה שם שער הואיל ונעשה לחיזוק העליה שעל

כתב הרמב"ן "וטעם ובשעריך, ובמזוזות שאר שעריך כגון שערי הערים והמדינות כמו באחד שעריך".

והנה ביומא (י"א א') "ת"ר בשעריך אחד שערי בתים ואחד שערי חצירות ואחד שערי מדינות ואחד שערי עיירות יש בהן חובת מלוא למקום, [ועיוין במפרשים שעמדו מהו לשון "חובת מלוא למקום" ברם נראה לשון זה הוא ע"פ הספרא במכילתא דמילואים פרשת שמני וז"ל אין לך כל דבר שאין בו מלוא למקום, פירות יש בהם מלוא הרבה וכו' שערי בתים ושערי מדינות יש בהם מלוא למקום וכו'] משום שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך

גביו, וא"כ מאי מקשה ליה תו דיתחייב מחמת דהוה פתח לעליה ובמאי עדיף הא דהוה פתח לעליה מהא דהוה פתח לעיר, ועי"ס תורי"ד מש"כ בזה.

ואשר יראה לומר בזה הוא דבקרר דביתך ובשעריך נאמרו לפי"ד הרמב"ן הנ"ל תרי חיובים, האחד שכל בית שגרים בו חייבים לשם מזוזה בפתחיו ופתח היינו כל מקום שיש לו אורת הפתח במזוזות ומשקוף ושדרכו נכנסים לתוכו, והשני שכל שער חייב במזוזה והיינו כגון שערי חצירות ומדינות שאע"פ שאינם פתחי הבתים מ"מ חייבים במזוזה, ותנאי זה דבעינן שיעשה לשם שער ולא לחיזוק העליה קיים דוקא במקום שהוא שער בפנ"ע דאז אמרינן דכשעיקרו לא נעשה לכניסה ויציאה אין לו שם "שער" ואינו חייב במזוזה, אך היכא דהוה פתח וכניסה לבית שם לא נאמר תנאי זה הואיל והחיוב הוא מחמת הבית וחיוב זה קיים אף כשאין לזה שם שער, ומעתה א"ס היטב דברי הגמ', דבתחילה הקשה לו דיתחייב מחמת היותו "שער" וע"ז הסיב לו דהואיל ועיקרו נעשה לחיזוק העליה אין לו שם שער ואינו מחוייב במזוזה, והוסיף והקשה לו דמ"מ כיון דנכנסים דרכו לעליה יתחייב מדין "בית" ולזה לא יסגי בצרופא קמייתא, ודו"ק היטב.

והנה הטור צו"ד (סי' רפ"ו) פסק דאכסדרה שלפני הבית והוא מקום שיש לו ג' מחילות ופרוץ ברוח רביעית ליכא בה חובת מזוזה, דהא דפרוץ ברוח רביעית אין זה פתח, ותמה בפרישה ממש"כ הוא עלמנו לקמן (סי' רפ"ז) בשם אביו הרא"ש דבית שפיתחו ממלא את כל הרוח הרביעית חייב במזוזה

דזהו פתחו ומ"ס מאכסדרה [ועיי"ס שחידש עפי"ז חידוש גדול דבסי' רפ"ז מייירי בדלית ליה דלת דזה משווי ליה שם פתח, אמנם להנ"ל הוא מיושב היטב דאכסדרה שהיא מקום לפני הבית ואינה משמשת לדירה ממס כל חיובה הוא מדין שערי חצירות הואיל ודרכה נכנסים לבית ולכך בעינן שם שער ורוח רביעית פרוץ אינה נחשבת שער לפי שהמזוזות הם כותלי הקירות ולא נעשו לשם שער משא"כ בבית גופו שדרים בו דכמשנ"ת לא בעינן ביה שם שער שפיר מחייבין גם ברוח רביעית פרוץ הואיל וסו"ס זהו פתח הבית ודו"ק.

והנה ידוע מש"כ הגרעק"א בהגהותיו ליו"ד (הל' מזוזה) לדינא דבחדר לפניס מחדר דבפנימי ליכא ד' על ד' ובחילונוי איכא דריכים לעשות מזוזה בלד הימני כלפי חדר החילונוי דהואיל ואית ביה שיעור מספיק חייבים הפתחים שנכנסים בהם אליו במזוזה ואע"פ שכאן לא נעשה הפתח לשם כניסה אליו אלא לשם כניסה לחדר הקטן מ"מ הואיל ובחדר הקטן ליכא שיעור אזלינן בחדר החדר הגדול, וכן כידוע שיטת החזו"א דפתח שמן הבית למרפסת פתוחה.

ולפי הנ"ל נראה לומר לדינא דדברי הגרעק"א אמורים דוקא בכה"ג שהפתח מהחדר הקטן שאין בו שיעור הוא ממש לתוך החדר הגדול שיש בו שיעור, אך למשל באופן שהיה מטבח קטן שאין בו ד' על ד' וממנו נכנסים לפרוזדור שגם בו ליכא ד' על ד' אע"פ שמתוך הפרוזדור נכנסים לחדר גדול שיש בו ד' על ד' בכ"ז אין חיוב לעשות מזוזה בלד הימני של הפתח לפרוזדור

הן הדלתות וכך אמרו חכמים שערי בתים וחצירות ולא אמרו פתחי בתים וחצירות שכל פתח שאין לו דלתות פתח איקרי שער לא איקריי, הרי שהרמב"ם פירש דבשעריך דא ללמד דבעינן סיהיו דלתות, וה"פ מזוזות שבביתך ושעל שעריך, דהיינו שהמזוזות הן של פתח הבית שליד השער שהן הדלתות.

ויעיין בשו"ת רבינו אברהם בנו שהקשו לו מכמה מקומות שלשון שער אין פירוש דלת כגון שער החצר שבמשכן וכן יעויין בהגרי"פ (סוף מלוא ח') שתמה מכמה מקומות שמוכח דשער נקרא חלל הפתח כמו לשון פתח וכדחזינו להתרגום מתרגום לשניהם תרעא וכן ממ"ש בשופטים (ט"ז ג') ויאחז דלתות שער העיר ובשמואל א' (כ"א י"ד) דלתות השער ונחמיה (ג' ז') ואת שער הדגים בנו וגו' ויעמידו דלתותיו, ובאמת אלו הן לכאורה קושיות חמורות על הרמב"ם.

ואולי אפשר לומר דאיכא חילוק בין היכא דכתוב שער מקום פלוני כגון שערי ירושלים דשם שפיר מודה הרמב"ם דיכול להתפרש מלשון פתח הכניסה למקום פלוני כמו שער השמים, לבין היכא דתיבת שער עומדת בפנ"ע כמו כאן שנאמר דבשעריך ולא נאמר דבשערי ביתך דשם ס"ל לרמב"ם דקאי על דלת [ועיין יומא (ע"ב ז') שאמרו במי שיש בו תורה בלא יר"ש "חבל על דלית ליה דרתא [חצר] ותרעא לדרתא עביד ודו"ק], ועיין רמב"ם (פ"ו ממזזה ה"ה) ובכס"מ וטוש"ע (יו"ד רפ"ו) ואכמ"ל, [ועיניו] בספר יד הקטנה דף כ"א א' מש"כ בזה.

[אמנם ראיתי למו"ר הגרי"ד זצ"ל שנהג לעשות מזוזה בשמאל החדר הקטן, בימין הכניסה להול, ומפי הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א שמעתי שמרן החזו"א הורה לו לעשות לימין המטבח בכה"ג אך לפעמים הורה לימין ההול, ועיין בספר ארחות רבינו ח"ג הל' מזוזה שהביא הוראותיו של מרן החזו"א], והיינו משום דהלא כל החיוב לשם מזוזה בכניסה לפרוזדור קטן הוא מדין בית שער הואיל וממנו נכנסים לחדר, וכדי לחייב בבית שער בעינן שיעשה לשם כניסה לחדר, וכאן שהפתח נעשה לשם כניסה למטבח ליכא חיוב, ולא דמי לדינו של הגרעק"א דהפתח מהחדר הקטן הוא ממך לחדר הגדול דאז החיוב הוא מדין "בית" ואף דלא נעשה לשם כניסה לחדר הגדול, ודו"ק.

ועיין ברמב"ם הל' מזוזה שכתב דאפי' עשרה בתים זה לפניו מזה והאחרון חייב במזוזה כולם חייבין הואיל ודרכן נכנסים לשם, ויש שהקשו מדברי רעק"א גם אם אחד האמצעיים חייב יתחייבו כולם כיון דדרכן חוזרים לשם, ולהנ"ל מיושב.

(ב) ודע דלרמב"ם איכא פירוש אחר דתיבת דבשעריך, ולפי"ד אין לנו מקור למש"כ הרמב"ן דבשעריך דא לרבות את שערי המדינות, וביאר דעתו בתשובה סי' של"ה "שעיקר המזוזה לא תלה אותה הכתוב אלא בשער שנאמר ביתך ובשעריך וכי בשתי מקומות מניחין אלא כך אמר הכתוב על מזוזות ביתך ושל שעריך והדבר ידוע שהשער

סימן קו

בגדר חיוב הבית במזוזה

"וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך" (וי"ט)

בתרגום יונתן עה"פ "מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו" וגו' (דברים כ' ה') תרגם: מאן גברא די בנא ביתא חדתא ולא קבע ביה מזוזה לשכללותיה. משמע מזה דמזוזה אף דקי"ל דחובת הדך היא. מ"מ תיקון הוא בבית ושכלולו. והיינו דחובת המזוזה ביסודה חיובה על הבית אלא שהוטל החיוב על הדך זו. אבל אחר שדריש זו בעליו, חוזר חיובא על הבית.

ויסוד הדברים מבואר באבנ"ז (יו"ד סי' שפ"א) שהביא דברי הפמ"ג שכתב שאם נודע לו בשבת ויו"ט שאין מזוזה בבית מותר לדור בלא מזוזה, כמס"כ המרדכי גבי יציאת שמואל ללבוש בשבת בגד שאין בו יציאת כיון דהחיוב על הגברא, ובשבת אין יכול לקשור, וה"נ מזוזה חובת הדך ובשבת אין יכול לקבוע מזוזה, וכ"כ הב"ח (יו"ד רפ"ח) שאם אין לו מזוזה כשירה ידור עד שימלא מזוזה. ומקשה עליהם האבנ"ז דבתו' הרא"ש ליבמות (ג') מביא הך דינא דהמרדכי דבשבת יכול ללבוש בגד בלא יציאת, וכתב הטעם ע"ז משום דאין מחויב עד לאחר שנתעטף, ואחר שנתעטף אין יכול להטיל בו יציאת, וא"כ משמע דדוקא בליציאת הדין כן כיון שאין מחויב עד אחר שנתעטף כמס"כ התוס' ביבמות (נ' ז') דכסותך משמע שאתה מכוסה זה, משא"כ מזוזה, וא"כ יאסר לדור

בשבת בבית בלא מזוזה. [ובזה ביאר מס"כ תוס' דחשיב שוא"ת. לדברי התוס' הרא"ש דינו של המרדכי לא בא אלא מכא דברי התוס' א"כ אינו אלא מבטל מלוא בשוא"ת ללא בא חיוב היציאת אלא אחר הלבישה.] וא"כ מוכח מזה "דליציאת אינה מתיר לבגד" כמו שחיטה והפרשת תרו"מ, דא"כ היה מחויב להטיל יציאת קודם לבישתו, אלא הוא רק מלוא, וא"כ מותר ללבוש הבגד בשבת שאין יכול להטיל בו יציאת, דהלבישה עצמה מותרת, ואחר שלבש הוא דמתחייב להטיל בו יציאת, וזה אי אפשר לו בשבת. א"כ חשיב רק מניעת מלוא, וכ"ז בליציאת דילפינן מאשר תכסה זה שאינו מחויב עד אחר שמתעטף, אבל במזוזה שאין לימוד ע"ז ואדרבה בתורה לא נזכר שצריך שידור בו, וכ"כ בספר האשכול דהבונה בית חדש חייב לעשות בו מזוזה תיכף, ואף שבעלמו כתב דמזוזה חובת הדך. אך הפירוש שצריך לעשות מזוזה קודם שידור בו, "א"כ מזוזה הוא מתיר" ואסור לו לדור בבית בלא מזוזה בשבת ע"ש. ע"כ דברי האבנ"ז.

נמצינו למדים מדבריו דיש חילוק בין יציאת למזוזה, דליציאת אינה מתרת הבגד רק מלוא להטילה משילבש, משא"כ מזוזה לאף דחובת הדך היא, מ"מ היא מתרת הבית. והביאור כמס"כ דבעלם

המטיל ליצית צבגד חצירו. וכתב דגבי מזוזה
אף דהיום אינו מקיים שום מצוה, רק מי
שעליו חיוב המצוה. כיון שזוהי המעשה יס
בה קיום מצוה מעשה מצוה היא ומזכרין על
מעשה מצוה מעשה. ולא דמי לתולה ליצית
צבגדו של חצירו, אף שהוא לבוש בעת
העשייה צבגד. שאינו מזכר, משום דאין
קיום המצוה בתליית היצית רק במה שהוא
לבוש בטלית שיש בה ליצית, לכן אין בגוף
עשייתו קיום מצוה, ואי"ז מעשה מצוה
שמזכר עליה, אבל במזוזה הבית מחויב
בקביעת מזוזה, ובקביעתו מתקיים המצוה
של קביעות מזוזה והרי היא מעשה מצוה
ומזכרין עליה. ע"כ, והם הדברים שכתבנו
דבליצית אין הבגד מחויב בליצית, רק
הגברא מחויב להטיל ליצית צבגדו, ולכן לא
חשיבה מעשה מצוה כשאחר תולה היצית,
משא"כ במזוזה דהבית מחויב במזוזה, א"כ
קביעות המזוזה היא מעשה מצוה.

ויסוד זה מצאתי גם בשו"ת שאילת דוד (יו"ד
סי' ח' בהג"ה שם אות ז') "וכמו כן
במזוזה אף שהיא חובת הדור בה הכוונה
שבבית שחושב לדור בה נתחייב לקבוע בה
מזוזה בעת שנגמר הבית, אבל בעת שנכנס
לדור בה אין תוספת חיוב ומיפטר בזה
לעולם, ואינו חייב לצדד בעת הכניסה לבית
בכל פעם, כמו שמזכר בתפילין כל פעם
שמניחן, ואף שקבע מזוזה בבית א' שהוא דר
בו, עכ"ז לא נפטר מלקבוע מזוזה ביתר
הבתים שיש לו שחושב לדור בהם", עכ"ל.

ובזה יס ליישב מה שהקשה באבי עזרי (פ"ו
מהלכות מזוזה הל' י"ב) עמש"כ
רעק"א בתשובה (קמא סי' ס"ו) לרד"ק בטלית

החיוב הוא על הבית, ומש"כ חובת הדור
היינו שזה גורם לחיוב שיצוה על הדור, והוא
מצוה לתקן הבית.

ונראה דזה הביאור בדברי מהר"ח אור זרוע
שכתב (סי' קכ"ח) דלא נאמר הדין
מצוה בו יותר מבשלוחו אלא בקידושין שאין
השלוח נהנה מזה כלום וכן לגבי ברכה
השלוח מזכר רק בשחיטה ומזוזה והפרשת
חלה וכמו כן הפרשת תרומה דשפיר מזכר
עליה אף שאינו בעל הבית. וגם לא יהא
מצוה בו יותר מבשלוחו, דגם השלוח מקיים
מצוה, ולכך גם מזכר להשלוח נהנה ג"כ
במה שהבהמה ניתנת ע"י השחיטה והעיסה
בהפרשת חלה וכל כה"ג. ומהא דהזכיר גם
מזוזה בהדיא שחיטה וחלה אעפ"י שחובת
הדור היא וא"כ היא מצוה המוטלת רק על
בעה"ב ואין השלוח נהנה מזה, משמע
דאע"ג דחובת הדור היא מ"מ הוא תיקון
להבית. דיסוד החיוב הוא על הבית
כמשנ"ת, ושפיר הו"ל מתיר את הבית ויס
לשלוח הנאה בזה. וע"ש שכתב גם כן
דהשלוח מזכר גבי מעקה שזהו בודאי חובת
תיקון הבית ועמש"כ לקמן סי' קס"ב.

וכן הביא צ"ח (סי' תרע"ו) בשם מהר"ח
[או"ז הנ"ל] דהכלל הוא "ונ"ל דדוקא
דבר המוטל על גוף האדם אין השלוח מזכר
משא"כ דבר הנתיב ברכה וראיה מחלה
ותרומה וכו', וזבמה"ח הזכיר בזה גם
מזוזה ומעקה].

ולכאורה זהו הביאור ג"כ במש"כ הגר"ח
בחי' לש"ס (סי' ג) לבאר הא
דהקובע מזוזה בבית חצירו מזכר, משא"כ

שגם אם יש לישראל חלק ואינו מתעטף בו הרי"ז חסר כלפי ישראל המתעטף, א"כ בבית השותפין ישראלים נמי נימא הכי, ללא יהא חייב במזוזה רק אם דרים בו שניהם יחד לכיון לחובת הדך היא אם ידור בו רק א' הרי"ז בית חסר מכח חלק השני, ובפשוטו משמע שבית השותפין נתרצה לחיוב מזוזה אף שרק אחד מהם דר בו. ודחה מכח זה לדברי הרע"א.

ולמשנ"ת לא דמי ציטת למזוזה, לציטת לחובת גברא היא אין מזה רק ללבוש בשעת לבישה, ואם נתרצה בגד השותפין לחיובא קמ"ל למכח חלקו בלבד מתחייב, אבל במזוזה דהדר הוה המחויב בחיוב שחל על הבית, כשנתרצה דגם בית השותפין חייב נאמר בזה דגם לבית כזה יש שם בית המחויב ושוב מחויב הבית, ולא איכפ"ל במה דרך א' דר בו וסו"ר שבעין זה כ' באבנ"ז בסי' הנ"ל שהקשה מ"ש שותפות עכו"ם במזוזה משותפות גוי בציטת, וכתב דציטת חובת גברא של הלבוש בו הוא, וכשהטלית בשותפות עם אחר, הרי חלקו של האחר בפטור, אבל במזוזה שהחייב חל קודם שדר שפיר יש לחלק דשותפות ישראל חל החיוב על כל הבית יעוי"ש וכוונתו קרובה למש"כ.]

וילפי"ז יש ליישב קצת גם מה שהקשה רע"א בגליון הש"ס ליומא (י"א) אהא דאמרין התם בגמ' דבית של נשים ושותפים חייב במזוזה דאמר קרא למען ירכו ימיכם, הני בעו חיי והני לא בעי חיי. והקשה רע"א דטעם זה אינו מספיק אלא שלא למעט נשים אבל לא לענין בית השותפין דהא באנו

לישראל ועכו"ם שותפין בה אם חייבת בציטת, וכתב דבפשיטות פטורה כיון דממעט' מקרא דכסותך למעט טלית שאלוה, ה"נ תפטור שותפות עכו"ם ללא קרינן ביה כסותך המיוחד לך. אלא שכתב לחלק ולומר דדוקא בכור וראשית הגז יש לחלק בין שותפות ישראל לשותפות עכו"ם, לישראל בר חיובא וגוי אינו בר חיובא. אבל בשותפות ישראל דהתם כל ישראל נקראו בלשון יחיד וכשאמרה תורה 'לאנד' בראשית הגז, אף שותפין ישראלים חייבים, דלגבי שניהם יחד חשיב לאנד וכן בצכור, אבל גבי ציטת אפילו בשותפות ישראל היה צריך להיות פטור. דהא קי"ל ציטת חובת גברא הוא ובשעה שאינו מתעטף אין מוטל עליו להטיל בו ציטת, וא"כ כשמתעטף אחד מן השותפים הו"ל ליפטור, דמשום חבירו ליכא חיוב ציטת כיון שאינו מתעטף בה עכשיו, ומשום ידיה אינו חייב ללא מיקרי כסותך המיוחד לך כיון דיך לאחר שותפות בה. וכשריבתה תורה בגד השותפין לחיובא מקרא דכנפי בגדיהם, קמ"ל דסגי בחלק המתעטף לבד וא"כ מה לי שותפות ישראל ומה לי שותפות עכו"ם, דהא גם בישראל אין חיוב על ישראל שאין מתעטף בו עתה.

והקשה עליו באבי עזרי דהרמ"א שכליו דבר שם הרעק"א מקודם פסק בבית ישראל ועכו"ם שותפין בו פטור מן המזוזה, ומקורו מהמרדכי שכתב הטעם לזה דכיון שיך לעכו"ם חלק בבית אי"ז בית שלם, וא"כ דין ציטת ומזוזה שוה דגם בצבד בעינן שיהא הבגד שלם בד' כנפות, ואם יש לעכו"ם חלק בצבד אין הבגד שלם, וא"ת

מהלכות שציתת עשור) ובתפילה (פ"ז). ומשמע יותר לדעתו דהחיוז על הקטן. ויעויין ברכת כהן עמ"ס ערכין (ב' ז') מה שכתבנו ליישז לשונות הרמב"ם בתפילין ק"ס ת"ת מזה ומגילה אמאי נקט דווקא הלשון דעל אציו לחנכו והעולה ממש"כ שם דבסתמא ס"ל להרמב"ם שהחיוז הוא על הקטן ורק בק"ס ומגילה יש טעם שלא לחייב את הקטן, ומקורו ממחנני ברכות (כ' א') דקטנים פטורים מק"ס (ואלא שצריך להרגילו כמו שכתבו תלמידי ר' יונה), ובמגילה הטעם שהוא דרבנן ולכך להלכה קי"ל דאינו מוסיף הגדול, וכן ת"ת כוונתו לחיוז דאורייתא ללמד את בנו, ובתפילין יש חיוז מיוחד על האז לקנות לבנו תפילין. אבל במזוזה נשארו בקושיא מ"ט נקט הלשון מחנכין ולא שהקטן חייב. ובפרט דבמתניתין ברכות שם הלשון שקטנים חייבים במזוזה וא"כ מ"ש.

ולמשנ"ת י"ל דמאחר דחיוז מזוזה הוא על הבית, לא סגי בכך דקטן חייב במאות מדרבנן. דמדרבנן חייבוהו רק לעשות מעשי המאות כגדול, אבל לא יתן זה לביתו שם בית המחוייב במזוזה, והוכרחו ליתן דין מיוחד על אציו שיחנך בנו ליתן מזוזה על פתחו להרגילו במאות מזוזה.

ומדייק לפי"ז לשון הרמב"ם שכתב ומחנכים את הקטנים לשים מזוזה "לבתיהם", ר"ל דאע"ג דהבית של קטן, ואין לו שם בית המחוייב במזוזה, מ"מ משום חינוך יקבע בו מזוזה.

לפטור מאל בית, דבית כזה אין בו חיוז מזוזה אבל גברי בר חיוזי נינהו כסיהיה לו בית מיוחד, ומאי שנא בית שאולה דפטור ויכול לדור בה כל ימיו בלא מזוזה ולא אמרינן הני בעי חיי משום דמ"מ שייך אקרקפתא דגברא מלות מזוזה בבית שלו, וא"כ ה"נ דילמא בית שותפין פטור דליכא חיוז אלא בבית המיוחד לו. ולמשנ"ת י"ל דבשלמא אי חובת מזוזה היא על הגברא שייכא סברת הגרע"א דלא הפקענו שותפים ממזוזה כיון שיכולים לקיימה בבית המיוחד להם. אבל למשנ"ת דמזוזה חובת הבית היא י"ל דקושיא הגמ' דלא מסתבר למעט בית השותפין וידורו בבית שלהם בלא המלוא ושמירה דמזוזה, דכל שהוא בית דירה ודריס בו בעליו שהם בני חיוזא לא מסתבר שיהיו בלא שמירה זו דמזוזה. ולא איכפ"ל דהגברא יכול לקיים המלוא במק"א, דמ"מ בית זה והדריס בו חסרים מלוא זו. וזו כוונת הגמ'.

עוד יש ליישז לפי"ז מש"כ ברמב"ם (פ"ה מהלכות מזוזה ה"ט) הכל חייבים במזוזה אפילו נשים ועבדים ומחנכים את הקטנים לעשות מזוזה לבתיהם. ודייק הכסף משנה מלשון הרמב"ם דאין חיוז החינוך על הקטנים רק על מי שמלווה לחנכם ע"ש. ואמנם כלשון הזה נקט הרמב"ם בכמה מקומות, בתפילין, בקר"ס (פ"ד), בת"ת (פ"א), במגילה (פ"א) ובמל"ה (פ"ו) אבל מאידך במקומות רבים נקט הרמב"ם לשון ד"הקטן חייב" משום חינוך. בליצית (פ"ג), בלולב (פ"ז), בסוכה (פ"ו), בבבב"ה (פ"ה) מהלכות ברכות, בתענית יוה"כ (פ"ב

עקב

סימן קז

איסור חליפי ע"ז והנגרם ממנה

"ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו" (ו' כ"ו)

וכוסות וקדרות וללוחיות שבישלן היוצר בקליפי ערלה הרי אלו אסורין בהנאה שהרי דבר האסור בהנאה עשה אותן חדש", עכ"ל, [נדל"ל "חרש" וכן הוא בד"ו וזדפוס פרנקל וכוונתו שנעשו חרם ע"י הבישול ונשתנתה אורתם], הרי שוב דהאריך להסביר סיבת האיסור, ול"ב כוונתו בזה.

ונראה לאיהו ס"ל לאיכא חומרא בע"ז יתר על שאר איסוה"ג, דבשאר איסוה"ג ליכא איסור בגרם איסוה"ג אלא בכה"ג דניכרת ההנאה בגוף החפץ, משא"כ גבי ע"ז כיון לאיכא ריבויא דוהיית חרם כמוהו נאסר בכל ענין, וזוהי כוונתו באריכות דבריו דהיי"ט לאסור משום ד"הנייתו ניכרת בהם" והחפץ נעשה פנים חדשות וניכרת זו ההנאה, ומקורו לחידוש זה כפה"נ הוא מהא דאמרו בפסחים (כ"ז א') "גף שבח ע"ז פת" ע"ש ודו"ק.

עוד כתב שם בהלכות ע"ז (בהי"ט) וז"ל "סכין של עבודת כוכבים ששחט בה הרי זה מותר מפני שהוא מקלקל [דבהמה בחייה שוה טפי מלאחר שחיטתה] ואם היתה בהמה מסוכנת [דגם בלא"ה סופה למות] הרי זו אסורה מפני שהוא מתקן והרי זה התיקון מהנחת משמשי עבודת כוכבים".

א בע"ז (נ"ד ז') אמרו "והיית חרם כמוהו כל שאתה מהיה ממנו הרי הוא כמוהו, ואסרו מה"ט חליפי ע"ז בהנאה. ושם (מ"ט ז') אסרו גם שאר הנאות שנגרמו ע"י ע"ז כגון שאפה פת בעלי ע"ז או ארג בגד בכרכר של ע"ז. ויעוין תמורה (כ' א') לאסרו מהאי קרא גם פרש דבהמת ע"ז. [ובע"ז (כ"ד ז') למדו זאת מדכתיב ולא ידבק בידך מאומה מן החרם].

והנה גם בשאר איסוה"ג קי"ל דדבר שנגרם על ידם כגון פת שאפאה בעלי כלאי הכרם נאסרים וכמבואר בערלה (פ"ג), אכן אעפ"כ מדקדוק לשונו של הרמב"ם נראה דחלוקים הם בגדריהם.

דהנה בהלכות ע"ז (פ"ז הי"ג וי"ד) כתב וז"ל "נטל ממנה ע"ז אסורים בהנאה הסיק בהן את התנור יולן וכו' אפה זו את הפת ולא לננו הפת אסורה וכו' נטל ממנה כרכר וארג זו את הבגד אסור בהנאה", ואילו בהלכות מאכלות אסורות (פט"ז ה"כ) כתב "תבשיל שצטלו בקליפי ערלה ופת שאפאה בקליפי ערלה או בכלאי הכרם ישרף התבשיל והפת שהרי הנייתו ניכרת בהן", עכ"ל, הרי שכאן הוסיף הסדר יתר עמש"כ גבי ע"ז, וכן להלן (הכ"ג) כתב "קערות

שנטען תחת כל אשירה מותרין בהנאה, ור' יוסי אוסר משום "שהנזיה [העלין] נושרת עליהן והוא ליהן לזבל", ואמרו בגמ' דטעמייהו דרבנן הוא משום דמה שמשזיח בנזיה פוגם הוא בכל [רז"ל דאף אמנם דיך לו הנאה מהא דנעשין העלין זבל אך כנגד זה יש לו הפסד דנתמעט האל] ודימו זאת להא דאמר רב מרי גבי פסולי המוקדשין שאסור להפשיט את העור שלהם מפני בזיון קדשים והקשו הא מ"מ יא כאן רווח להקדש שהעור שלם וגמכר ביוקר ותיירץ דמה שמשזיח בעור פגם בבשר דכנגד זה הבשר שיה פחות מפני מה שנושר בהפשטתו וליכא ריוח.

ותמוה טובא הדמיון, הא בפסולי המוקדשין כל הנידון הוא בריוח והפסד של הקדש ושפיר שייך דבסך הכל לא היה כאן ריוח, אך באיסוריה"נ סו"ס הוא נהנה מן הנזיה וזוהי הנאה אסורה ומאי איכפ"ל דמפסיד ממק"א [ואטו מי נימא דמותר ליטב על כסא של איסוריה"נ אם יבוא לו מזה הפסד ממון הא ודאי דאסור דסו"ס נהנה מהישיבה וההפסד הוא דבר בפנ"ע. והגרממ"ס העירני ללשון הר"ן בחולין (ח' א' מדפה"ר) שכתב וז"ל לגבי עבודת כוכבים בהנאה תלייא מילתא וכיון שהפסדו מרובה משכרו אינו נהנה וכדאמר' בע"ז (מ"ח) מה שמשזיח בנזיה פוגם בכל.

אכן לדברי התוס' הוא מיושב דגבי ע"ז כל האיסור הוא להרויח מע"ז ולכך הכא דכנגד הרויח מהנזיה אית ליה הפסד מהאל ליכא איסור דסו"ס ליכא ריוח.

ונראה דכוונתו בהוספה זו היא כנ"ל דהנה תיקון זה דנעשית הבהמה שחוטא אינו נחשב לתיקון בגוף הבהמה אלא רק בדינה ולכך באמת ס"ל לרא"ש בחולין (ח' ע"א) דבכה"ג אין הבהמה נאסרת כלל, ומכיון שכן לגבי שאר איסוריה"נ יודה הרמב"ם דאם שחט בהם הבהמה אינה נאסרת, דבהם בעינן שתהיה מינכר'א ההנאה בגוף החפץ ודוקא גבי ע"ז נאסרת הבהמה דבה זוהי הלכה מיוחדת וכנ"ל, וזה נתכוין הרמב"ם לומר בהוספתו "שהרי זה התיקון מהנאת משמשי עבודת כוכבים", רז"ל דזוהי הסיבה שאסור ואף לאין שבה בגופה ודו"ק, וועיין מה שכתבתי בצרכת כהן עמ"ס חולין לדף ח"ז.

ב ובעיקר האזי דינא שכתב הרמב"ם דהשוחט את הבהמה כיון דמקלקל הוא פטור, ומקורו מהגמ' בחולין (סס), הקשו התוס' הא גבי שבת מחייבין בפסחים (ע"ג) את השוחט, ומדוע והלא הוה מקלקל ומקלקל בשבת פטור, ויעויין דבדבריהם בשבת (ק"ו א') שתראו דשאני גבי ע"ז דכתיב ולא ידבק בידך מלומה דזהו משמע ריוח ממון ע"ס, וכדבריהם כתב גם היראים (רע"ד). והיינו דגבי עכו"ם איכא הלכה מיוחדת דלא סגי בהנאה גרידא אלא בעינן נמי שיהיה לו ריוח ממון, ולכך הכא דבהמה בחייה שיה טפי וליכא ריוח ממון מותר. וכן שמעתי להסביר ממור' הגרי"ד זצ"ל.

ונראה דאיכא סמך לדבריהם מסוגיא דע"ז (מ"ח ב') דהתם תנן דזרעים וירקות

סימן קח

בגדרי אכילה אי בעינן הנאת מעיו**"ואכלת ושבעת וברכת את ד' אלקיך" (ד' י')**

להדיא חזינן דאף על הנאת גרונו מחייב כרת. ונראה דאין מכאן קושיא עליו, דסוגיא זו הובאה גם בכריתות (ז' א') ומשם אדרבה איכא נמי ראייה לדבריו דמקשינן התם נמי כהאי קושיא היכי משכח"ל כרת ומשנינן "בהדי דקאכל נהמא חנקתיה אומא ומית" ולכאורה יפלא למ"ל למימר דקאכל נמי נהמא תיפו"ל דמחייב על אכילת האומא אע"כ דעל אכילת האומא לא מחייב כיון דלית זה אלא הנאת גרונו ואנן הנאת מעיו בעינן ולכך מוקמינן דבהאי שעתא קאכל נמי נהמא ובשעת הנאת מעיו מהנהמא חנקתיה האומא וכדי שלא יסתרו הסוגיות בהכרח ז"ל דגם בשבועות כוונת הגמ' לזה וא"כ אין כל קושיא על החת"ס.

ברם לשטת הני אחרונים א"ש ביתר פשיטות סתירת הסוגיות, דהא לדידהו פלוגתא דר' יוחנן ור"ל היא גם ביוהכ"פ וא"כ אפ"ל דסוגיא דשבועות אזלא להלכה וכו' יוחנן ולכך עובר אף על הנאת גרונו, משא"כ סוגיא דכריתות לאזלא להדיא אליבא דר"ל [דאמר שם דבאומר לא נח"ל בכפרה ג"כ מכפר] יעו"ש, הוזקה להוסיף דקאכל נהמא לדידיה לא מחייב אלא על הנאת מעיו.

בחולין (ק"ג ב') איפלגו ר' יוחנן ור"ל בכל היכא דבעינן אכילה אי סגי בהנאת גרונו או דבעינן נמי הנאת מעיו ונפק"מ באכלו והקילו קודם שהגיע למעיו, וקי"ל כר' יוחנן דבהנאת גרונו סגי.

ובתבו האחרונים דלענין ברכת המזון כיון דכתיב "ושבעת" אף ר' יוחנן מודה דבעינן הנאת מעיו דבלא"ה לא חשיב אכילה שיש עמה שביעה.

ויעיין שו"ת חת"ס (חאו"ח קכ"ז) שכתב לחדש דה"ה לענין יום הכיפורים כיון דכתיב "אשר לא תעונה" העיקר תלוי בחסרון הנאת מעיו וכל שאכל והקיא אינו חייב, ולכך גם השיעור הוא בככותבת ולא בכזית, דרק בשיעור זה מייטבא דעתיה, ונחלקו עליו האחרונים (עיי' כת"ס קי"ז) ואכמ"ל בזה.

והנה בשבועות (י"ג א') הקשו בגמ' לרבי דאמר דיוהכ"פ מכפר אף על שאינם שבים היכי משכח"ל כרת דיוהכ"פ הא מיד כשאכל נתכפר ותיירו "כגון דאכל אומא וחנקתיה ומית", והיינו משום דבכה"ג לא היתה שהות ביום כדי לכפר.

ומכאן הביאו האחרונים ראייה ברורה לכאורה דלא כהחת"ס דהא

סימן קט

לימוד תורה לבנים

"ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך וגו'" (י"א י"ט)

א) פירש"י "לדבר בם - משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה לזה לנו משה שיהא זה למוד דבורו מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מסיח עמו בלה"ק ומלמדו תורה וכו', עכ"ל. ויעוין ברמב"ן שנתקשה להלא כבר נאמרה מזה ז' לעיל בפרשת עקב בפסוק ושננתם לבניך ודברת בם ותיירץ בזה"ל "ויתכן בדרך הפשט שבא להוסיף בכאן לדבר בם כי שם לזה ודברת אתה בם בשבתך בביתך, וכאן אמרו שנלמד אותם את בנינו עד שידברו בם הבנים בכל שעה" עכ"ל. ובפשטות ביאור כוונתו דבקרא דפרשת ואתחנן נאמרו ב' מאות נפרדות האחת שהאב עצמו ידבר בם בשכבו ובקומו, והשנית שילמד את בניו תורה והכא בפרשת עקב נתווסף עוד דליכא מזה ללמד את בניו עד כדי שהם ידברו בשכבם ובקומם.

אבן נראה להוסיף עוד בדבר, דהנה בפרשת ואתחנן (ו' ז') פירש"י דושננתם לבניך היינו התלמידים שקרויין בנים, ולכאורה ל"ע מדוע דוקא התם פירש כן ואילו הכא בפרשת עקב פירש דבנים היינו בנים ממך, ומה בין זל"ז, וכבר עמד בזה הפנ"י בחידושו לקידושין (כ"ט א') דהתם יליף בגמ' דחייב האב ללמד את בנו תורה מדכתיב ולמדתם את בניכם, ותמה ע"כ הפנ"י מ"ט לא יליף לה מקרא דושננתם לבניך האמור לעיל מיניה ותיירץ בזה"ל "ונראה משום דושננתם

לאו בבנים ממך איירי אלא בתלמידים כמ"פ רש"י ז"ל בפירוש, ולענ"ד שזה הפירוש מוכח ממשלשן ושננתם דרשינן שיהיו ד"ת מחודדים בפ"ך וזה ל"פ אלא בתלמידים דחיוב האב על הבן אינו כ"כ וכו' והכי נמי משמע לי שנא דקרא דכתיב ושננתם לבניך ודברת בם נמצא שהדיבור חוזר על המלמד דהיינו שהרב יושב עם התלמיד ולומד עמו והתלמיד שומע משא"כ גבי ולמדתם וגו' כתיב לדבר בם משמע שהדיבור חוזר על הבן שזה תחילת דיבורו" עכ"ל.

והעולה מתוך דבריו לגבי לימוד הרב עם תלמידיו נאמרה המורה שהוא בעצמו ידבר עמו, משא"כ גבי לימוד האב עם בניו קאי ה"לדבר בם" עליהם, ומאוחזו היא רק להשתדל שהם יעשו זאת, אך החיוב עיקרו הוא על הבנים [דומיא דמילה], ומאינו כדברים אלו גם בקרית ספר בריש הלכות ת"ת דהתם כתב הרמב"ם דחייב לשכור מלמד לבנו אך לזן חזירו אין חייב ללמד אלא בחינם וע"ז כתב בזה"ל "ונראה דה"ה לזן בנו [חייב לשכור] לבני בנים הרי הם כבנים אבל אינו חייב לשכור מלמד לבנו של חזירו כי חיוב לשכור מלמד לבנו הוא מולימדתם אותם את בניכם ומוהודעתם לבניך ולבני בניך והו"ל מאות עשה וכפינן עליה כמו דכפינן לעשות סוכה או מזה אחרת וכפיה היא גם בממונו] אבל חיוב

לבנים שזוהי מצוה בפנ"ע, ובע"כ דהני ראשונים לא נחתו לחילוק זה.

ובקידושין (כ"ט א') אהא דיליף בגמ' דהאב מצווה ללמד רק את בנו ולא את בתו לנו הראשונים מנ"ל דאין האשה מחוייבת ללמד את בנה וכתב בתורא"ש דסברא הוא שאם אינה לומדת בעצמה איך תלמד את בנה, וכן הוא גם לשון הרמב"ם (פ"א ה"א) "ואין האשה חייבת ללמד את בנה שכל החייב ללמוד חייב ללמד", וגם מזה משמע קצת דלא כהנ"ל, דהא אי נימא דאיכא חיוב נפרד לשכור מלמד שילמד את בנו מנלן שאשה אינה מצווה בזה.

ב ואביא בזה כמה הערות במצות לימוד הבנים.

א. ז"ל הרמב"ם (פ"א מת"ת ה"ב) "כשם שחייב אדם ללמד את בנו תורה כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וכו' ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינם בניו שנאמר ושננתם לבניך מפי השמועה למדו אלו תלמידים שהתלמידים קרויין בנים וכו' אם כן למה נאטוה על בנו ועל בן בנו להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חזירו", ובהלכה ג' כתב "חייב לשכור מלמד לבנו ללמדו ואינו חייב ללמד בן חזירו אלא בחינם" עכ"ל.

ויל"ע דאי נימא דהא דחייב ללמד את בנו אפילו בשכר הוא מה"ת [כמשמעות דברי ההג"מ ועיין לח"מ שנסתפק בזה אכן למשנ"ת לעיל דיסוד המצוה הוא להשתדל

לימוד בן חזירו הוא מפסוק ושננתם לבניך ומשמע שיהו מחודדים בפיד כשאלם שאל אל תגמגם אלא אמור לו מיד וזהו ללמד הוא עצמו לאחרים ולא לשכור לו מלמד", עכ"ל. ומבואר ג"כ כהנ"ל דחלוקה מצות לימוד הבנים ממצות לימוד התלמידים, שהראשונה יסודה להשתדל שהם ילמדו ואת זה חייב לעשות אף בשכר ואילו השניה חובתה רק בגופו, ומעתה לפ"ז גם מש"כ הרמב"ן דהאי דכתיב ודברת בם בשבתך וגו' קאי אגופו אין כוונתו לומר דזוהי מצוה נפרדת מלבד "ושננתם לבניך" אלא חדא מצוה היא שילמד לתלמידים בשבתו בביתו ובלכתו בדרך.

אלא שמדברי הרמב"ם ושאר מוני המצות לכאורה משמע דלא ס"ל לחילוק זה, דהרמב"ם בשהמ"ל (עשה י"א) מנה הכל במצוה אחת וז"ל "ללמוד תורה וללמדה וזה הנקרא תלמוד תורה והוא אמרו ושננתם לבניך וכתבו בספרי לבניך אלו התלמידים שהתלמידים קרויים בנים שנאמר ויאלו בני הנביאים כו' והנשים אין חייבות בה מאמרו ולמדתם אותם את בניכם אמרו בניכם ולא בנותיכם", עכ"ל, ויעויין ביראים (רכ"ה רנ"ד רנ"ו) שכתב דאיכא תרי מצוות האחת ללמוד בעצמו והיא הנלמדת מדכתיב ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, ועוד איכא מ"ע שניה ללמדה לאחרים והיא הנלמדת מולמדתם ומשננתם וכן בסמ"ג (עשין י"ב) ובסמ"ק (ק"ה ק"ו), ולכאורה לפי הנ"ל היה מן הדין דתהיה מצוה אחת ללמוד בעצמו וללמד לתלמידים שזהו ג"כ חלק ממצות לימודו העצמי ומצוה שניה ללמד

שעתא אכל בדאפשר ליה חייב הוא לשכור מלמד אף למשנה וגמ' ואכמ"ל. וכעין דברים אלו כתב בשו"ע הגר"ז בהלכות ת"ת דחייב אדם ללמד את בנו את כל התורה כולה בין שכתב ובין שבע"פ והא דאמרו שאין חיוב אלא במקרה היינו דא"ת זה חייב הוא ללמדו בעצמו ואילו לשאר הדברים סגי שילביכו למלמד יעו"ש בארוכה.

ובחזו"א בקידושין כתב באופן אחר וז"ל "דמאות עשה המיוחדת בלימוד בנו אינו אלא מקרא כדמסיק בגמ' אבל עדיין חייב האב בחינוך בנו לשמור דרכי ד' שהעיקר בזה לימוד התורה ואם נתחייב ללמדו אומנות משום דחיותא הוא כל שכן תורה שמואלה מואל חיים אלא שבה אי אפשר להגביל לכל אדם ואיש איש כפי מעלתו במעשים ובטחונו ביוצרו יתברך וזה שכתב הרמ"ה שחייב ללמדו הכל בעצמו או לשכור לו אם אפשר לו כמו שכתוב "כי ידעתיו למען אשר יורה את בניו וגו'" והכא בסוגיין [שחייבו רק מקרא] בעיקר מ"ע של ולימדתם את בניכם שכופין לכל אדם ובה יולא במקרא" עכ"ל.

והנה אף אמנם דודאי לזקו דבריו דמאות לימוד הבנים מלאה נפרדת היא ממאות חינוך האמורה בשאר מאות התורה כמו לולב וסוכה וכדו', אך מ"מ יש להתבונן מהו הגדר בדבר דהנה מצינו כמה מחיובי הבן המוטלים על האב כגון למולו ולפדותו, אך התם שייך לומר דרמי עליה חיוב שצנו יהיה מהול ופדוי וזוהי מציאות השייכת גם בקטן אך הכא לגבי ת"ת כיון דאין הבן מלווה בת"ת מהו גדר חיובו של האב ללמדו, וראיתי

שילמד בנו מסתבר כהג"מ מאי קשיא ליה למה ליותה תורה צפרטות על בנו תיפ"ל דמחוייב הוא ככל שאר ישראל והלא איכא נפק"מ לענין זה דא"ת בנו חייב הוא ללמד אף בשכר משא"כ את שאר ישראל אינו מחוייב אלא בחינם, והלום ראיתי בספר עבודת המלך שהביא גירסא שבה אין הפסק בין ה"ב וה"ג והכל הלכה אחת הוא ולפ"ז א"ש דאכן זו כוונת הרמב"ם דלכך הוזכר בנו צפרטות, א. כדי להקדימו, ב. מפני שאותו לריך ללמד אף בשכר, ושו"מ כן באו"ש וע"ע מש"כ בזה הגר"י פרלא (עשה י"ד ט"ו) בשם חת"ס בנדרים (ל"ז א') ובב"ב (כ"ה א').

ב. בקידושין (ל' א') מסקינן בצרייתא דאם למדו האב [לבנו] מקרא אינו מלמדו משנה ופירש"י וז"ל "אינו מלמדו משנה אין חובת בנו עליו אלא במקרא מכאן ואילך ילמוד הוא [ר"ל הבן] לעצמו", ובמהרש"א בח"א תמה מהא דדרשין התם בסמוך "אמר רב ספרא משום ריב"ז מאי דכתיב ושננתם לבניך אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם לעולם ישלש אדם שנותיו שלש במקרא שלש במשנה שלש בתלמוד", הרי א"כ בחיוב "ושננתם" כולל את כל התורה כולה, והיכי אמרינן הכא דסגי לגבי בנו במקרא, ויעויין בפנ"י שחירץ ע"פ היסוד הנ"ל דחיוב לימוד התלמידים הנלמד מושננתם אכן כולל את כל התורה כולה אך הכא מיירי בחיוב לימוד הבנים הנלמד מולמדתם אותם [ומיירי בכה"ג דאינו חייב ללמדו מדין תלמיד כגון שצריך לשכור מלמד] ולגביו אמרינן דבמקרא סגי [ומיהו יעויין טור סימן רמ"ה בשם רמ"ה וביש"ש בקידושין שם דהיינו דוקא בדדחיקא ליה

למי שפירש שהענין הוא דבלימוד תורה לבנים מלבד מצות ת"ת יש עלינו חיוב של מסירת התורה מדור לדור וזהו ענין של מסירת התורה לדורות הבאים וזהו הלימוד המיוחד הנלמד מהפסוק והודעתם לבניך ולבני בניך (דברים ד' ט') שיש חיוב מיוחד מיד בקטנותם למסור להם את כל מה שקיבלו מאבותינו וזה מתקיימת מסירת התורה והמשכיותה מדור לדור ולכן הדגישו זה במיוחד גבי בן בנו שזה מורה יותר על המשך שלשלת התורה וקבלתה כמו שקיבלו מסיני, ודו"ק, ויתכן שכ"ז נכלל בדברי הקרית ספר שהבאנו לעיל בס"א יעוי"ס [ועיין רמב"ן בהשמטות לסהמ"ט ובפירושו שלמד מקרא דהשמר לך וגו' והודעתם מצות הודעת ומסירת מעמד הר סיני לדורות].

ג. כתב הרמב"ם (פ"א ה"ד) "היה הוא רוצה ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו ואם היה בנו נבון

ומשכיל להבין מה שילמוד יותר ממנו בנו קודם ואע"פ שבנו קודם לא יבטל הוא שכשם שמאווה עליו ללמד את בנו כך הוא מאווה ללמד עצמו", ובשו"ע הגר"ז ביאר בטעם הדבר מ"ט לימוד בנו קודם "כי מאחר שבלימוד בנו גם הוא מקיים מצוה של תורה כמו בלימוד לעצמו והרי בנו נבון ומשכיל יותר וכו' משא"כ כשיספיק מזונות לאיש אחר אחר נבון ומשכיל יותר ממנו אינו נפטר כלל מקיום מ"ע של ת"ת כהלכתה אם יכול לקיימה בעצמו אילו לא היה טורח במזונות ולרכי האיש ההוא שאינו בנו", עכ"ד, וע"ס בקו"א (אות א') שהאריך עוד בזה, ולמדנו בזה יסוד גדול בדבין ולמדתם את בניכם נאמרה מעלה מיוחדת שבזה שמביא את בנו לת"ת חשיב כאילו לומד בעצמו ואין זה רק כמסייע לאחרים בתלמודם וכן משמע גם מהא דפתח הרמב"ם את הלכות תלמוד תורה בחיוב ללמד את בנו ודו"ק.

ראה

סימן קי

בגדרי מצות שחיטה

"וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ד' לך" (י"א ב"א)

לאסור באיסור עשה דכלא"ה אסורה וקיימת מחיים באיסור אבמה"ח ולאחר מיתה באיסור נבלה, אלא בא להתיר את האסור ופירש כך דבשחיטה שריא ולא בנחירה, וכן באר הרמב"ן (בהגותו לספר המצוות שורש

א) הנה נחלקו הראשונים אי השחיטה חשיבא מצוה או לפחות איסור עשה על שאין זבחה, ובתוס' בשבועות (כ"ד א' ד"ה האוכל) הביאו את דעת הריב"ז"א דסובר ש"ואכלת וזבחת" האמור בקרא לא בא

המותרת מזל עזמה לוותה התורה שלל לחרוץ בשור ובחמור יחדיו וכן בלזיקת בגדים אסרה התורה לזיקת בגדי אמר ופשתים יחדו, אכן אותם איסורים והגבלות כלליות שאסרה התורה עלינו אין חשובים כזכוי במאות ולפיכך אין ראוי למנותם וכסם שאין מקום למנות לאו דאכילת חזיר שאסור מזל עצמו הכי נמי אין למנות לאו דנבילה ואצמה"ח. ולפי"ז הרי נחא שא"א לתו"כ והתנחומא למנות מ"ע של שחיטה, שהרי מאחר שהוא 'מוכרח' לשחוט כדי להנצל מאיסור אצמה"ח ונבילה שוב אין זה חשוב כזכוי במאות.

ולא תיקשי ממה שמנו התו"כ והתנחומא את מלות הפרשת תרו"מ, דג' תשובות דבר האחת לאיסור טבל נראה דעיקר איסורו הוא מכח מלות ההפרשה דכיוון שרצתה התורה שניתן ראשית תבואתנו לכהן וללוי לפיכך אסרה תורה את הטבל וואין זה נוגע לחקירת האחרונים אם איסור טבל הוא מחמת התרומה המעורבת בו דלעולם יסוד האיסור הוא ממאות ההפרשה, ולכן שפיר נכללת מלות הפרשת תרו"מ בכלל הדברים שיש בהם חובת מצוה. השנית אפשר דכונת המדרשים לא על מלות ההפרשה שצאה כדי להציל מאיסור טבל אלא על מלות הגתניה לכהן שצאה אחר ההפרשה. והשלישית לפי מש"כ הט"ז (יו"ד סי' א' ס"ק י"ז) שיש מלות הפרשה חיובית אף כשאינו רוצה לאכול ודל"א כסדרת המג"א סי' ח' ועי' ביהגר"א (א"ח סי' ח') ולזה נטה החזו"א בדמאי, א"כ ודאי א"ש שהרי מצוה להפריש תרו"מ אף בלא האיסור טבל.

א') דלפיכך לא מנה הבה"ג את השחיטה במלות עשה משום שהוא רק דין שהצדמה מותרת בשחיטה ולא בנחירה.

והתשוב"ץ בספר זוהר הרקיע [אות פ"ב] הביא את המדרש (תנחומא בפ' שלח ט"ו) שאמרו בזה"ל "זרע הקב"ה את המאות לישראל ולא הניח דבר שלא נתן בו מצוה, יאל לחרוץ - לא תחרש בשור וחמור, לקצור - ושכחת עומר, לזרוע - ל"ת כלאים, לחלה - ראשית עריסותיכם, שחט - ונתן לכהן זרוע לחו"ק, בחי' ועוף - כסוה בעפר" ומדלא מנה המדרש מלות שחיטה אלא מלות מתנות וכסוי הדם למד התשב"ץ שאין השחיטה נמנית כמצוה.

ובעין דברי התנחומא מצינו גם בתו"כ [מכילתא דמילואים פרשת ו פרשתא א' אות כ"ג] "איד לך כל דבר שאין בו חובת מצוה למקום וכו' פירות - תרו"מ, בתים - מזוזות, בגדים - שעטנז, טלית - ציאת, בהמה טהורה - בכור, חי' ועוף - אמר הקב"ה כשיבאו לידך לא יהיו מחוסרים מצוה כיצד ושפך וכסוה", הרי להדיא שאף בתו"כ לא מצאו מצוה בחי' ועוף כי אם בכסוי הדם ולא בשחיטה. אכן יש לדחות ראיות אלו דלפי פשוטו קשה אמאי לא מנו המדרשים בחי' ועוף איסור אצמה"ח ואיסור נבלה כמו שמנו את הלאווים של כלאים בחרישה ושעטנז בבגדים.

והנראה להתו"כ והתנחומא בעיקר באו לומר היאך זכנו השית"ת שבכל פעולה ובכל דבר הרשות נתן בהם מלות ואיסורים, וכגון בחרישה שהיא פעולה

הרמב"ן [בסהמ"ז שורש א'] הביא ראי' שאין מצות עשה בשחיטה ממה לאיתא בפסחים (ז' ז') לפי גירסתו דלהכי מברכים 'על' השחיטה ולא 'לשחוט' לפי 'דלא סגי דלא שחיט' וז"ל כג' דידן "לא סגי דלאו 'איהו' שחיט", והנה בגמ' הקשו על תרוץ זה פסח וקדשים מאי איכא למימר ותירו דלאה"נ, ולגירסת הרמב"ן פירושו שפסח וקדשים איכא מצוה חיובית של שחיטה מדין קדשים ופסח שלא כמו בחולין דליכא כלל מצוה, ואכתי אין ראי' מגמ' זו להוכחת האחרונים שיש חיוב ומצוה על הבעלים לשחוט פסח וקדשים. ומאיתי שכבר עמד בזה ב"בית הלוי" (ח"א סי' י') והוכחתם היא רק לגירסא הנ"ל.

והראב"ד בהשגות למנין המצוות השיג שאין זו מצות עשה ואולי לאו הבא מכלל עשה שלא לאכול שאינה זבחה. אמנם ז"ע מ"ט לא השיגו הראב"ד והרמב"ן על מה שמנה הרמב"ם (מ"ע ק"ט) את הטבילה במ"ע, ובאר הרמב"ם להדיא דאף דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה אפ"ה עכ"ל הדין שאין טהרה לטמא אלא במקוה ראוי למנותה במ"ע. ואילו לפי סברתם כמו שלא נמנית השחיטה למ"ע הכי נמי אין למנות את הטבילה במ"ע. ועיין בנוכ"י (תנינא יו"ד סי' קכ"ד) בהגהת מהר"ש לנדא שעמד בקושיא זו ועיי"ש.

(ב) דעת התוס' עכ"מ בשבועות (שם) דקרא דזבחת ואכלת אתה לאיסור עשה, דמה שאתה זובח אתה אוכל ומה שאי אתה זובח אי אתה אוכל, ומהתוס' בחולין לקמן מוכח לאיסור זה של אינו זבוח הוא אפילו כשאין

הבהמה נאסרת משום נבילה או אצמה"ח, שהרי כתבו (ל"ג א' תוד"ה אחד) שלר"מ יש איסור של אינו זבוח בחיה ועוף אף שאין בו איסור אצמה"ח, וכן בעובר אף שאין נאסר קודם לידתו באיסור אצמה"ח יש בו משום אינו זבוח (תוס' שבועות שם), ועיין מהר"ל (גו"א סוף פרשת ויגש) דאף שאחי יוסף לא נזהרו מלעבור על לאוין אפ"ה נזהרו במצות שחיטה - ועיין בפמ"ג בפתיחה להלכות שחיטה.

והנה הרמב"ם מנה במנין המצוות (מ"ע קמ"ו) ובפתיחה להלכות שחיטה את השחיטה למצות עשה, ונראה שמודה הרמב"ם שאין מצוה חיובית של שחיטה אלא דכל שירצה לאכול מצוה עליו לשחוט הבהמה, וכן מבואר ברמב"ם עצמו (פי"א מברכות הי"ד) שהאיל ונטילת ידים ושחיטה הם דדבר הרשות לפיכך מדרך על השחיטה ולא לשחוט ועל כסוי הדם ועל נטילת ידים ועיי"ש בכס"מ.

ואף שבארנו שאין מצות השחיטה כמצוה חיובית אלא כשירצה לאכול, נראה דאפ"ה חלוקה היא ממצוות קיומיות אחרות כגון ציצית מזוזה ומעקה וכדו', שהרי אף שאין אדם מחויב ללבוש בגד שיש בו ד' כנפות מ"מ אחר שלבש בגד זה חל עליו חיוב להטיל בו ציצית, ואף שאין אדם מחויב לקנות לו בית מ"מ אחר שקנאו הרי הוא מחויב לקבוע בו מזוזה ומעקה ולא דמו לשחיטה שאין רגע שמתחייב בה אלא כל שרצה לאכול וצא לשחוט הבהמה כדי לאוכלה הרי הוא מקיים מצות עשה.

וכן הוא מדויק בלשון הרמב"ם שפתח במאות 'שחיטה' ונט"י וסיים בשחיטה וכסוי הדם ודו"ק היטב.

וחלוק זה בין מאות שחיטה לציצית שבארנו מבואר להדיא בדברי הרעק"א בגליון שו"ע (או"ח סי' ח') בבאור דברי המג"א שכתב שאף שברכת ציצית חייב לברכה במעומד אפ"ה ברכת הפרשת חלה וברכת שחיטה אין צריך לברכה במעומד לפי שאינו מצוות חיוביות. וכתב הרעק"א דאע"פ שאינו חייב ללבוש בגד של ד' כנפות מ"מ לאחר שלבשו הרי הוא מחויב להטיל בו ציצית, ואין הרעק"א למ"ש בסי' י"ג שסם הביא את דברי המרדכי דמי שנתעטף בשבת בבגד שיש בו ד' כנפות פטור מלהטיל ציצית בשבת לפי שהוא אנוס ומבואר שחל עליו חיוב הטלת ציצית רק לאחר שנתעטף בה.

ועפ"ז אחי שפיר מה שדן בהג"א (ספ"ג דר"ה הובא במג"א סי' ח' ס"ק ח') שיכול אדם להוציא את חזירו בברכת ציצית אע"פ שאין הוא עומד מתעטף ומדין יצא מוציא. ובפמ"ג כתב שכוונת ההג"א דלא נימא דמאחר שמאות ציצית היא מלוא קיומית בלבד דמיא לברכת הנהנין שאין מוציא את חזירו דלא ליתנהי ולא ליצריך וקמ"ל דמ"מ יכול להוציאו והויא כשאר ברכת המצוות. ולכאורה קשיא ממש"כ הג"א והובא להלכה ביו"ד (סי' א' ז') שאין יכול לפטור ולהוציא את חזירו בברכת השחיטה אלא"כ שחט הוא בעצמו משום דלא ישחט ולא יצרך והויא בברכת הנהנין. אך למשנ"ת ניהא היטב שאף שציצית אינו מחויב להתעטף בבגד שיש בו ד' כנפות

וחילוק זה מבואר בדברי הרמב"ם (פי"א מזבחות) שכתב "כל העושה מלוא בין שהיא חובה בין שאינה חובה אם עשה לעצמו מזבח לעשות כילד לבש תפילין מזבח להניח, נתעטף בציצית מזבח להתעטף מעקה מזבח לעשות מעקה, הפריש תרומה לעצמו מזבח להפריש, אבל נט"י ושחיטה הואיל ורשות הם מזבח על השחיטה", הרי דחלוקה השחיטה ממצוות ציצית ומעקה שבהם לאחר שכבר נתעטף חל עליו חיוב גמור משא"כ בשחיטה שאף כשמקיימה אינה אלא רשות ודו"ק. [ועיין בכס"מ].

ומה שפסק הר"ם שהמפריש תרומה מזבח להפריש אף שלדעת המג"א (סי' ח') הפרשת תרו"מ דמיא ממא לשחיטה שאינו מחויב בה אלא דכשכח לאכול הטבל צריך לתקנו אפשר לבארו כדלעיל והיינו או שמכיון שעיקר איסור טבל הוא תולדה מחמת מאות ההפרשה מזבח עליה להפריש, או דהר"ם ס"ל כהט"ז הנ"ל דאיכא חיוב הפרשת תרו"מ אף כשלח בל לאכול, או דמאחר שהברכה כוללת אף את המצוות נתינה לכהן ולדעת הר"ם בספר המצוות (שורש י"ב) ועתוס' בכורות (י"ב א') ובמצוות הנתינה 'הוא מחויב' לאחר שכבר הפריש התרו"מ ודמי ממא לציצית ודו"ק.

והנה ה"אבני נזר" (או"ח סי' קי"ח במוסגר) עמד על מש"כ הרמב"ם דעל כסוי הדם מזבח 'על', ולכאורה מאחר דכבר שחט הרי הוא מחויב לכסות, והו"ל לומר לכסות כמו בציצית וכדו', ועמד בזה המאירי בתשובותיו "מגן אבות" (ענין שמיני) וכתב שברכת הכסוי נגררת אחר ברכת השחיטה,

מ"מ לאחר שכבר נתעטף הרי הוא 'מחויב' במצוה ולפיכך הוי"א הזכרה בזכרת המצוות שישלח מוציא ולא דמי לשחיטה שאף בשעתה אינו מחויב בה ולפיכך אין בה חיוב ערבות ולפיכך כל שאינו שוחט אין יכול להוציא את חבריו.

ולפי מה שנתבאר נראה שאין ענין לחזר אחר מצוות שחיטה שהרי אין היא מצוה חיובית כלל וכמו שאין ענין לחזר אחר נט"י או עירובי תחומין, ולא דמי למצוות יציאת שחיט לחזר אחריה ולחייב עצמו ללבוש בגד של ד' כנפות דבלא"ה ענשין לי' בעידן ריתחא (מנחות מ"א א') או מצות שלוח הקן שמבואר בפת"ש ריש הלכות שלוח הקן שיש ענין לחזר אחרי' דבאילו כשצא לקיימם הרי הן חיוב גמור.

ומיושב מה שהקשה ה"דרכי משה" (סי' א') בהשמשות) על מנהגו של חסיד א' שהביא הראב"ע בספר יסוד מורא שהי' מחזר לשחוט עופות כדי להשלים ק' ברכות, והקשה מדוע לא נאמר שעשה כן לפי שחזר אחר מצות שחיטה, אמנם נראה דאין ענין לחזר אחר מצוות שחיטה לפי שאין היא חיובית כלל וכנ"ל.

ועוד נראה לבאר בשיטת הרמב"ם שמנה את השחיטה למ"ע לפי מש"כ בסוף פ"ד מהלכות שחיטה "כשהיו ישראל במדבר היו נותרין ואוכלין וכו' וכשנכנסו לארץ נטעו שלא לאכול חולין אלא בשחיטה וזו היא המצוה שננטעונו לדורות לשחוט ואח"כ לאכול", והנראה בזוונתו דאילו היתה השחיטה רק צוה להתיר מידי איסור

נבילה לא היה ראוי למנותה למצות עשה אלא דמאחר שבמדבר אף שהי' נוהג כבר איסור נבילה אפ"ה היו נותרין ואוכלים מוכח שאין השחיטה בעצמותה צוה להתיר מידי נבילה [שהרי לזה סגי אף בנחירה וכבמדבר] אלא שצוותה התורה שאותה נחירה שהיתה נוהגת במדבר מעתה דוקא בסכין כשירה ובכל הלכות שחיטה וע"כ ראוי למנותה למ"ע בפנ"ע.

ומצאתי שהדברים מבוארים להדיא באבודרהם בתשובתו של הר"י ן' פלאט שכתב שאף שאין מזכרים על מצוות שבאין להתיר מידי לאוין אפ"ה מזכרים על השחיטה שהרי נטעו על השחיטה אף כשהיתה הנחירה מותרת להם עדיין [ועיי"ש בדברי הראב"ד] וכן הביא בצעל העיטור (הל' יציאת שער ג' ח"ב אות ל"ו) מעצמו [אלא שהקשה ע"י שהרי במדבר ודאי לא היו מזכרים על השחיטה], וזו נמי נראה בזכות ר' אברהם בן הרמב"ם בספר "מעשה נסים" שכתב שהאוכל נבילה אינו עובר לפי הרמב"ם באיסור עשה של אינה שחטה ורק כשאוכל נחורה שלא ע"י שחיטה יעבור באיסור עשה, וכן נקטו בדעת הרמב"ם ה"חקרי לב" (יו"ד סי' א') המלבושי יו"ט (קונטרס קל וחומר) ולזה כוון הפלתי (סי' ח') שכתב בתוך הדברים "שיש מצות עשה של שחיטה דלא לנחור כבמדבר".

ובדרך זו מבוארים היטב דברי הרמב"ם בריש הלכות אישות שכתב "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק ראה הוא והיא כונסה לביתו ותהיה אשתו, ואמרה תורה שיקנה אותה מקודם ולקוחין

אכן לפי משנ"ת לעיל באורח נראה דשניא מלות ליצית שבשעת העטוף עכ"פ הוא מחויב במזוה ולפיכך יש להתירה גם באיסורו"נ מדין מללה"נ, משא"כ בשחיטה שאף בשעתה אינו מחויב בה לפיכך אין לומר בה מללה"נ וכקושיית הרעק"א. ולכן נראה דאם בא לבזבז בגד של איסורו"נ שמוטל בו כבר ליצית לא נאמר מללה"נ.

אמנם לעומת זו מצינו בר"ה (כ"ח א') שהתירו למודר הנאה ממעיין לטבול בו דימות הגשמים מטעם מללה"נ אף שאין הטבילה חשובה מזוה חיונית וולרמז"ס הטבילה אינה אלא דין ולא מזוה וכו"ל וכן ביצמות (ק"ג ב') התירו לחלוץ בסנדל של ע"ז מטעם מללה"נ אף שאין החליצה נחשבת כמזוה חיונית וכמו שהוכיחו האחרונים מהא דאין חולצין לאשת מלך לפי שכלא"ה אסורה להנשא. ועיין באר יצחק (אה"ע סי' ס"א). וראיתי בעונג יו"ט (סי' ס"א) שכתב שיש חילוק בין ההיתר העולה לאדם מטבילה וחליצה שלאחר שנעשה מעשה הטבילה המטהרו שוב אין לו אורח בטבילה כלל אלא רק הטבילה הפקיעה הטומאה ממנו ומש"ה הוא טהור עכשיו כמקודם וכן בחליצה לאחר שפקעה הזיקה מעל היבמה ע"י מעשה החליצה שוב אין היבמה זריכה לה והרי היא ככל הנשים ולפיכך שפיר אמרינן בהו מללה"נ אף שאינם מזוה חיוניות, משא"כ במניח העירוב לדבר הרשות הרי לא סגי ל' בקניית העירוב צביהשמ"ש אלא לזריך בכל רגע משעת הליכתו את ההיתר הנגרם מכח העירוב ע"כ אין נחשב רק כגרמא

אלו מ"ע של תורה", והיינו דאילו היו הקידושין באים רק כדי להתיר לדור עם הפנוי לא היה ראוי למנותו למ"ע בפנ"ע, אלא דמאחר שגם קודם מתן תורה היה ענין של אישות והותר לדור עם האשה ע"י שכונסה לביתו ומייחדה לעצמו ואח"כ אותה התורה שאופן האישות יהיה דוקא ע"י ליקוחין וקידושין לפיכך ראוי למנותם כמ"ע ועיין מש"כ בתשובת ריב"ש (סי' שצ"ט) שלפי הרמב"ם נחשבת הפילגש לאשתו אלא שבטל מ"ע של קידושין ועיי"ש במו"מ בין הריב"ש לר' חסדאי ו' שלמה בנידון מ"ע של שחיטה וקידושין.

ג הפלתי (סי' י') העלה שיש להתיר לכתחילה שחיטת המסוכנת בסכין של ע"ז לפי שהשחיטה היא מזוה עשה ואין בקיומה משום הנאה כדק"ל דמזוה לאו ליהנות ניתנו, והרעק"א (בגליון שו"ע סס) פקפק ע"ז מהא דאיתא בעירובין (כ"א א') שאמרו דלמ"ד הסובר דמערבין לדבר הרשות אין יכול לערב באיסור הנאה הרי שאף שאסור לו לילך בלא העירוב והעירוב בא להאילו מהאיסור מיקרי נהנה הכא נמי בשחיטה מכיון דשוחטים לדבר הרשות לא נוכל להתירה מדין מללה"נ.

ויש מהאחרונים שהביאו ראיה לפלתי דס"ל דאף במזוה שאינה חיונית אמרינן מללה"נ ממש"כ הכס"מ (פ"ג מליצית ה"א) שמוחר היה לעשות ליצית משל עיר הגידחת לפי שמזוה לאו להנות ניתנו, הרי שאף במלות ליצית אמרי' מללה"נ.

לשחיטה ואין לחוש שמא תטרף לחזקת בני מעיים כשרים הם ומוכח שכל שהיא טריפה אין לבדק על שחיטתה.

אמנם גירסת האו"ז בירושלמי היא מעתה עד שיבדוק 'בסימנים', וכוונת הירושלמי דשמא ניקב הוושט שהו"א נבילה מחיים ואין שחיטתה מו"א מיד נבילה ולפיכך אין לו לבדק. אמנם גוף סדרת רש"י והרש"ל ז"ע אחאי מדבר על מה שמטהרה מיד נבילה הל"א אין בזה כלל מ"א, ונע"יין שו"ת תפארת דבי להגה"ק רבי דוד מלובלין ריש יו"ד⁷.

ואולי אפשר לישב דעתם דס"ל כסדרת הט"ז (יו"ד סי' א' ס"ק י"ז) שברכת השחיטה אינה ברכת המ"א אלא ברכת השבח דומיא למש"כ הרא"ש בברכת אירוסין שלפיכך לא תקנוה בנוסח אקב"ו על הקידושין לפי שאין מ"א בקידושין שהרי יכול לקיים פו"ר גם בפלגש ואינה אלא ברכת השבח, ולכן מדרכים גם בקידושין סרים ואילונית. וא"כ שייכת ברכה זו אף כשחוט הטריפה ומו"א מיד נבילה ואכתי ז"ע.

ועיין בתבואות שור שפליג על הט"ז וס"ל דמאריכות לשון הרא"ש מוכח דס"ל דשחיטה חשובה מ"ע ולפיכך הברכה נחשבת ברכת המ"א, ואמנם ב"הר זבי" ועוד אחרונים כתבו שאריכות לשון הרא"ש מורה שאף שזו ברכת השבח מ"מ שייך לומר בה וכוונת מפני הטעמים שכתב הרא"ש והם דכתיב בה כאשר כוונתך וכן דאי אפשר לכולל כלל שחיטה ועוד דבקדשים יש חיוב שחיטה ועיין סם.

מהאיסור"נ אלא כהנאה גמורה שנהנה השח"א מהאיסור"נ, ולפיכך אין להתירו מטעם מללה"נ, ומה"ט נמי יש לאסור בשחיטה שהוא זקוק להתיר השחיטה בכל שעה דאף בשעת אכילה ראוי לאוכלו רק משום שכרגע יש בו היתר שחיטה ולא מפני שנשחט והותר בשעתו ועיין מש"כ בזה בקובץ הערות יבמות (אות תקל"ג ואילך) ונסתייע מש"כ ברמב"ם (פ"ב ממאכ"א הי"ז) לאסור תולעת הנוצרת מבשר הבהמה לפי שלא הותרה בשחיטה) ולפיכך אין להתיר השחיטה בסכין של איסור"נ מטעם מללה"נ וכמש"כ ברעק"א.

ואמנם עדיין ז"ע מהא (נדריס ל"ו א') להתירו למודר הנאה מחזירו לתרום לו תרומתו מטעם מללה"נ אף שלכאורה היתר האיסור שבה מחמת הפרשה דומה להתיר השחיטה לכאורה, ואולי למש"כ לעיל שעיקר איסור טבל נובע ממ"א ההפרשה יש לומר דסגי במה שנתקיימה מ"א ההפרשה בשעתה.

עפ"י כל משנ"ת עד עתה נראה לכאורה שכל שאינו מתיר הבהמה לאכילה בשחיטתו אין מקיים מ"א שחיטה, ולפי"ז הי' נראה לכאורה דהשוחט את הטריפה אין בה מ"א ואינו מדבר, וזה דלא כמש"כ האו"ז (ריש הל' שחיטה) בשם רש"י שאף השוחט בהמה שאתילד בה ריעותא יכול לבדק שאף אם היא טריפה מועילה שחיטתה להו"א מיד נבילה וכן הוא דעת הרש"ל (מוצא בש"ד סי' יט ס"ק ב') והקשה עליהם הש"ד מהירושלמי שכתב שמדבר על השחיטה עובר

סימן קיא

לאוין דדגים טמאים ושרץ המים

"את זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת וגו' וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת וגו' טמא הוא" (יד ט"ז)

"ובפרשת שמיני נאמר: וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים שקץ הם לכם" (י"א י')

מצינו בראשונים ב' פירושים בפסוק זה, רש"י פירש "שרץ" ככל מקום משמעו דבר נמוך שרוחש ונד על הארץ", וביתר הרחבה באו דבריו בפרשת בראשית (א' כ') על הפסוק "שאר המים שרץ נפש חיה" שכתב "שרץ כל דבר חי שאינו גבוה מן הארץ קרוי שרץ בעוף כגון זבובים, בשקצים כגון נמלים וחיפושין ותולעים, ובדבריות כגון חולד ועכבר וחומט וכיוצא בהם וכל הדגים", ואילו הרמב"ן שם נחלק עליו והוכיח דשריפה הוא מלשון תנועה ולכך פירש שכל בעל חי שרץ וכמו"כ עוף שיש לו ד' רגלים לרוץ בהן נקראים שרץ, והמשיך לזה בפירושו בויקרא (י"א י') וכתב "לפי דעתי כי שרץ המים כלל לדגים השטים במים כי כל לשון שריפה תנועה".

ומחלוקת נוספת נחלקו, דרש"י בבראשית שם פירש דהא דכתיב "נפש חיה" פירושו "נפש שיש בה חיות", דהיינו שאינו מפרש א"ז מלשון חיה ועוף אלא מלשון

חיים, אכן הרמב"ן בויקרא כתב "ומכל נפש החיה [דכתיב בקרא] הם חיות שדים שיש בהם רגלים והולכות עליהם כחיות השדה והנה לכולם דין אחד", וכוונתו בסו"ד לומר דבין לדגים ובין לשאר חיות הים ניתנו סימני הטהרה של סנפיר וקשקשת שצלעדיהם הם טמאים ואסורים באכילה, והיינו משום דפירש "נפש חיה" מלשון חיה ועוף, וכך הם גם דבריו בשהמ"א (שורש תשיעי דף ס"ז מדפה"ס) "ותדע ותשכיל כי כל המינים שבים שאינם בעלי קומה הדגים כולם לכל מיניהם נקראים שרץ המים ויש בעלי קומה שיש להם רגלים והם נקראים חיות המים לפי שהן כחיות ושיטתן והליכתן כהן והכתוב כלל שתייהן בלאו אחד שנאמר מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים וגו' מבשרם לא תאכלו".

ונראה לדעת הרמב"ם בזה היא כרש"י, שכתב (בפ"ב ממאכלא"ס ה"ד) וז"ל "האוכל כזית מדג טמא לוקה שנאמר ושרץ יהיו לכם מבשרם לא תאכלו ועבר על עשה שנאמר כל אשר לו סנפיר וקשקשת תאכלו [אלו הבא מכלל עשה עשה] הא למדת שכל האוכל דג טמא או בהמה וחיה טמאה או עוף טמא בטל מצות עשה ועבר על לא תעשה", ובהלכה י"ב כתב "האוכל כזית

בפסוק זה גם הם יותרו ע"י סנפיר
וקשקשת וכ"כ צ"פ שם ובערוך השולחן
(יו"ד סימן פ"ג).

אכן נסתפקתי לפ"ז מהו דינו של דג שיס לו
סנפיר וקשקשת אך הוא מאותם שנכללו
בכלל שרץ הארץ דמה"ט אין בהם היתר
לסנפיר וקשקשת האם ילקו עליו שנים גם
משום דג טמא וגם משום זה או"ד לגבי
הלואו של דג טמא יהני הסנפיר והקשקשת
למפטריה ממלקות.

וקצת רחיה יש להביא מדברי הראשונים
בסוגיא דמכות (ט"ז ב') דאמרין
התם האי מאן דאכל ציניתא דבי כרבא
מלקינן ליה משום שרץ השורץ על הארץ
ופירשו התוספות שזהו דג קטן הנמלא
במחרישה וקמ"ל הכא דלע"ג דיס לו סנפיר
וקשקשת ואילו היה במים היה טהור לעפ"כ
לוקה כיון שהוא שורץ בארץ והוא בכלל שרץ
הארץ.

וכתב שם הרמב"ן וכיון שהוא פעמים שורץ
בארץ לוקה משום רמש האדמה ולוקה
נמי משום דג טמא אי אתרו ביה משום דג
טמא ומשמע קצת דמודה לתוס' שיס סנפיר
וקשקשת ולעפ"כ כיון דאסור משום שרץ
הארץ גם היתר דג לית ליה.

אכן מאידך לשון הריטב"א התם בשם
הרמב"ן הרא"ה והרשב"א הוא
דציניתא דבי כרבא הוא דג שיס לו סימני

משרץ המים לוקה "מן התורה" שנאמר אל
תשקלו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא
תטמאו בהם [זהו פסוק אחר בהמשך
הפרשה] הרי כלל בלאו זה שרץ הארץ ושרץ
העוף ושרץ המים, אי זהו שרץ המים אלו
הבריות הקטנות כגון התולעים והעלוקה
שבמים והבריות הגדולות ביתר שהם חיות
הים, כללו של דבר כל שאינו בצורת הדגים
לא דג טמא ולא דג טהור כגון כלב המים
והאפרעדע וכיו"ב, עכ"ל.

הרי מבואר מדבריו דבפסוק דידן לא נכללו
חיות המים אלא רק הדגים בלבד ודלא
כהרמב"ן שכללם ב"כל נפש חיה", ובע"כ
דאיהו פירש נפש חיה מלשון חיים וברש"י,
[ושו"מ שעמד בזה בלב שמה שורש תשיעין]
וכן מבואר גם בדבריו בשהמ"ץ (ל"ת קע"ט)
דז"ל "הזהירו מאכול איזה שרץ שיהיה בין
במים בין בארץ והוא אומרו אל תשקלו
נפשותיכם בכל השרץ וכו' ואין אללנו כתוב
לאסור שרץ המים זולת אל תשקלו את
נפשותיכם בכל השרץ השורץ" הרי שוב
דמפיק לשאר שרצים מקרא אחריתא ולא
מקרא דידן וכשיטתו הנ"ל.

ואיכא גם נפק"מ למעשה בין השיטות,
והיא דהנה לרמב"ם דלא דבר
פסוק זה על חיות הים אלא רק על הדגים
א"כ אין לנו ממנו מקור להתיר באכילה
את חיות הים אם יהיו להם סנפיר וקשקשת
ויאסרו, משא"כ לרמב"ן דגם הם נכללו

* [ואל דהדיגש לפרש שלוקה "מן התורה" נראה בכוונתו עפ"י דהמג"מ כאן שהקשה דבתו"כ ילפינן
לרבות חיות הים מקרא אחריתא דכתיב מכל נפש חיה לרבות חית הים ותירץ "ואולי רבינו ראה
להביא מלקות שלהן מפסוק הכולל ולא להביאם מן הריבויים וזה יהיה נמשך אחר שיטתו בענין
המלות לכן דקדק הרמב"ם לומר דלוקה מן התורה ודו"ק].

ומשמע קצת דס"ל דמלך שרץ המים אינו לוקה, ועיין בזה בהעמק שאלה שעל השאלות (סי' פ"ד). וואפשר שזה תלוי במש"כ צפ' שמיני אס' הסימנים הם סימן או סיבה ודו"ק.

טהרה ועיקר תולדתו מן המים וגדל במקום החרישה בלחות תלם המחרשה וקמ"ל ללאו משרץ המים הוא נידון כדי שנתירנו בסימני טהרה אלא מכלל רמז האדמה ומלקין עליו כמו על רמז האדמה ע"כ,

שופטים

סימן קיב

בענין יש כח ביד חכמים לעקור לפי שעה או בשב ואל תעשה

"ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך" (י"ז י')

וכתב ע"ז הקוצה"ע דלפי"ז היה מן הדין דאף יהיה בידם לעקור דברי צי"ד אחר בשוא"ת, מכח אותו הק"ו, דהלא אף ד"ת בידם לעקור בשוא"ת, ותמה אסוגיא דמגילה (ב' א') דמבואר להדיא לא כן, אלא דאף בשוא"ת אין בידם לעקור וקשה דמה בין עקירה בשוא"ת לעקירה לפי שעה, עיי"ש, וע' בספר מעשה חייא [להג"ר חיים אהרן טורציין זצ"ל] עמ"ס גיטין (ל"ו) מש"כ בזה ודברינו בזה הם לאור דבריו.

ב) ואשר יראה לבאר בזה עפי"ד הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ סדר זרעים, שאחר שהרחיב לבאר דביד הנביא לעקור דבר מה"ת כשאינו עושה זאת לדורות כי אס' לאורך השעה, כתב וז"ל "והנביא עצמו כשישאלוהו בכוותו לעבור על מצוה מכל המצוות אשר כוה' אותו ע"י משה תהיה תשובתו שביטול זאת המצוה אינו קיים, אבל

א) דיבמות (ל' ב') מסיק הגמ' דיך כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת רק בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה, ופריך מהא דאמר ר' אליעזר בן יעקב דצ"ד מכין ועונשין שלא מן התורה אלא לעשות סייג, ומשני דלמיגדר מילתא שאני דבזה אית להו כח אף בקו"ע.

ובקובץ הערות (סי' ט' ס"ק ל"ו) הביא למש"כ הרמב"ם (ממרים פ"ב הלכה ב - ד) דאף דאין צ"ד יכול לבטל דברי צ"ד חזירו אלא א"כ היה גדול ממנו בחכמה ובמנין, מ"מ יכול הוא לעקור דבריו לפי שעה "שלא יהיו גזירות אלו חמורין מדברי תורה עצמה שהן יכולין לעקור לפי שעה". רצ"ל דכיון דלמיגדר מילתא יך כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת אף בקו"ע וכסוגיא דיבמות א"כ כ"ש שיוכלו לעקור דברי צ"ד אחר אף שגדול מיניהו בחכמה ובמנין.

ראוי לעשותה עתה בלבד לפי שעה, כגון מה שיעשו ב"ד בהוראת שעה וכו' עכ"ל.

הרי דביאר דיסוד ההיתר בהוראת שעה, הוא משום ד"ביטול זאת המלוה אינו קיים", והיינו ללא דיינין לזה כלל בביטול המלוה, וכמו"כ נמי זהו גם הטעם די"ש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בקו"ע לאורך השעה דאי"ז ביטול כלל.

ושני דברים אלו מבוארים בלשון הרמב"ם שהרי כתב וז"ל "וכן אם ראו לפי שעה לבטל מלות עשה" או לעבור על מלות ל"ת כדי להחזיר רבים לדת או להאיל רבים מישראל מלהכשיל בדברים אחרים עושין וכו' כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחי' כולו כך ב"ד וכו' וכדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". הרי שגדר הדבר משום שאין זה נחשב ביטול כלל ובגדר ביטולה זהו קיומה, ובלי זה גם לבטל מלות עשה אין בידם כלל. והרי כן הוא הדבר גם בנביא שאע"פ שיכול לבטל לפי שעה, מ"מ פשוט שאם יבטל לעולם אפי' בשוא"ת שאין שומעין לו, וע"כ דשאני ביטול בשוא"ת דחשיב ביטול דברי תורה משא"כ עקירה לשעה לא שמה עקירה וביטול כלל.

ג ומעתה א"ש דברי הרמב"ם ול"ק משה"ק הקובצה"ע, דהנה חלוק ביסודו האי דינא דאין ב"ד מבטל דברי ב"ד חזירו מהא דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בקו"ע, דהא דאין ב"ד מבטל דברי ב"ד חזירו זהו משום דאינו יכול לומר שלא כדברי חזירו, ולא משום חומרת גוף התקנה שתיקנו הב"ד הגדולים ממנו, אלא

דאין לו כח לומר שלא כדברי ב"ד הגדול ממנו, ומכיון שכן אין כל מקום לחלק בזה בין ביטול בקו"ע לביטול בשוא"ת, דבכל גווני סו"ס אומרים הם שלא כדברי הב"ד שגדול מהם, ולא דמי להאי דינא דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, דשם אין הטעם משום שאומרים הם נגד דברי התורה דהא אדרבה עושים הם זאת כדי לחזק את דיני התורה ודאי דא"א לדון זאת כאמירה נגד התורה, אלא דיסוד האי דינא הוא דאין להם כח לבטל דין מה"ת מחמת חומרת גוף המלוה, דמחמת חומרתה אין להם כח לעוקרה, וזוהי שפיר חילקה הגמ' בין ביטול בקו"ע שהוא ביטול גמור ואין להם כח לעשותו, לביטול בשוא"ת שאינו ביטול גמור ויש להם כח לעשותו, וא"ש סוגיא דריש מגילה דמבואר דאין ב"ד מבטל דברי ב"ד חזירו בשוא"ת, ול"ק ע"ז מסוגיא דיבמות דמבואר דחכמים עוקרים דבר מה"ת בשוא"ת.

והא דחזינו ברמב"ם דהשוא את ב' ההלכות, ולמד מהא דה"ה לאורך שעה דב"ד עוקרים דברי ב"ד הגדול מינייהו לאורך שעה, הנה למשנ"ת מבוארים מאד דבריו דסיבת הדבר בהא דיכולים הם לעקור דבר מה"ת לאורך שעה היא משום דאין זה נחשב כעקירה כלל, וכמבואר בדבריו בפיה"מ הנ"ל ולגבי זה אין כל סברא לחלק בין ב' הדינים דכל שאין זו עקירה תרויהו שוין להיתר.

ד בגיטין (ל"ו ב') "איבעיא להו כי התקין הלל פרוצבול לדריה הוא דתקין או דילמא

דממילא כיון דהופקרו משיעבודם באותה שעה אינם חוזרים ומשתעבדים, אכן לא קאחי למיעבד ביטול לדורות וספיר היה זכוהו לעשות זאת.

וגדר ענין זה של הפקר ז"ל לאורך שעה, מבואר ברמב"ם (פכ"ד מהלכות סנהדרין) שלאחר שביאר שיש זכחם לענוש לפי שעה שלא מן הדיו, כתב וכן יס' לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד ונותן כפי מה שיראה לגדור פרלות הדת ולחזק הדק, וד"ז נלמד מהקרא דוכל אשר לא יבוא וגו' יחרס כל רכוש, ואמנם כח הב"ד להפקיר לדורות זהו דין אחר, ויסודו נלמד מאלה הנחלות וגו' מה ראשי המטות מנחילין וכו', וזהו מה שמצינו ב"ש"ס גם בתקנות לדורות ענין הפקר ז"ל שאני, ועיין מעשי חייא שם.

לדרי עלמא נמי תקין למאי נפק"מ לצטוליה, אי אמרת לדריה הוא דתקין מצטלינן ליה, אלא אי אמרת לדרי עלמא נמי תקין, הא אין ז"ד יכול לצטל דברי ז"ד חזירו אל"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין. ובגלה"ש"ס כ' ע"ז עי' יבמות (ע"ט ז' תוד"ה דימי רבי). וכוונתו להק' דהתם ביבמות אמרו בגמ' דבימי רבי בקשו להתיר נתינים וכתבו ע"ז התוס' וז"ל "אין זה מצטל דברי ז"ד חזרו דהפקר ז"ד הפקר".

והנה למבואר ברמב"ם דלפי שעה בידם לצטל דברי ז"ד הגדול מהם אל"כ קו' זו, דהא דקאמר בגמ' דאינם יכולים לצטל את הפרוזבול היינו לגמרי, וכדקא מייחנין התם משמאל שהיה מצטל עשיית פרוזבול לגמרי, אכן לפי שעה שרי, ורבי שהתיר את הנתינים לאורך השעה הוא שהתירם, אלא

סימן קיג

משפט המלך, ומשפט התורה, ובני נח

"שום תשים עליך מלך" (וי' ט"ו)

שהיה נאריך לפי שעה". ועיי"ש שהרחיב בזה.

ובשו"ת אבני נזר (יו"ד סי"ב אות מ"ז מ"ח) תמה על דבריו דלא מצינו שיוכל המלך לדון שלא ע"פ ד"ת אלא בהריגת רוצחים שלא בהתראה מפני תיקון העולם, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ג מהלכות מלכים ה"י) אך לא בשאר ענייני התורה, ובספר חמדת ישראל (קונטרס נר מואה אות ע"ב) כתב דיש

(א) הר"ן דדרשותיו (דרוש י"א) ביאר דאיכא חילוק בין השופטים לבין המלך, דהשופטים בידם לשפוט רק את משפט התורה, משא"כ המלך נוסף בו "כי אם יאטריך כפי הסיודר המדיני תיקון יותר [לאורך שעה וכו'] אשר הוא משלימו המלך ונמלא שמינו השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד שהם אודקים בעצמם כמ"ס וספטו את העם משפט דקדק ומינוי המלך היה להשלים תיקון סדר המדיני וכל מה

סמך לדברי הר"ן מהא' למשמע בירושלמי (פרק נגמר הדיון) דעל חטא דרביעת בהמה יש רשות למלך לדון ע"פ עד אחד, ואף לאי"ז ראייה ובע"כ דדיון זה נאמר לאו דוקא בראייה, אלא גם בדינים אחרים.

ובטעם הדבר הסביר משום דשבע המאות שנאטו עליהם גם בני נח, יחודם הוא דהן נכרכות לתיקון העולם ולכך בהם יכול המלך לענוש אף שלא ממשפטי התורה כל שזהו נכרך לכורך תיקון העולם, ואע"ג דבמ"ת יאלו ישראל מכלל ב"נ ונתחייבו במאות ועונשין המיוחדים להם, מ"מ לגבי זה קיימים בהם גם דיני ב"נ, ובזה ביאר גם את מש"כ הרמב"ם (פ"ג מהלכות מלכים ה"ח) דאין למלך רשות להרוג אלא בסייף [ומקור דבריו מהתוספתא דסנהדרין (פ"ט) וירושלמי סם (פ"ז ה"ג)] והיינו משום דהמלך דן ע"פ דיני בני נח ובני נח מיתתן בסייף.

ויסוד הדברים נתבאר גם בספר נחלת יהושע בהקדמת חלק הדרושים, וז"ל "ובזה ביארתי המדרש (שמות פ"ל) לב"נ נתתי משפטים [פי' שעד מ"ת הופקדו על הדינים] ולאחר מ"ת נתתי משפטים, מה בין אלו לאלו וכו' וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים כל יחיו בהם, והענין הוא שיש ב' מיני חכמות, הא' הוא בבחינת לשמור עצמו מהדבר המזיק, והב' החכמה בעניני המעשיות, והאומניות והחכמה לשמור עמו עצמו מהדבר המזיק אינה בבחינת החיות, כי אפי' אם ישמור עצמו בתמידות מענינים המזיקים עכ"ז החכמה הזאת לא תחיה את בעליה להכין טרף לביתו כי אם כשעוסק בחכמה בעניני המעשה ע"ז יחיה האדם

והחכמה תחיה את בעליה, והנה עד מ"ת שהיו הז' מאות רק בבחינת השלילה והשימור מן הענינים המזיקים כמו גזל ועריות וכה"ג לא היה בבחינת החיות ולא בבחינת קום ועשה וכמו דאמר התם בסנהדרין (נ"ט) קום ועשה שז' וא"ת נינהו, ועיין רש"י סם וכו' וע"כ לא חילקה התורה בעונשיהם שעד מ"ת היה העונש על כל הז' מאות רק בסייף דזה יספיק לתיקון ולהנהגת העולם לשמור מן העול וכו', וע"כ [לאחר מ"ת] כיון דהוא בקום ועשה הוא בבחינת החיות וע"ז אומר מה בין אלו לאלו ע"ז אומר שעד מ"ת נאמר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים כל יחיו בהם, פי' שאפי' משפטים דהוי בבחינת קום ועשה עכ"ז העיקר הוא השמירה מן הנזק ומן העול בבחינת שז' וא"ת, משא"כ במ"ת כתיב אלה המצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, על כל החיות בבחינת קום ועשה וכו' עכ"ל, וכ"כ הגהמ"ח ז"ל גם בספריו עמק יהושע (סימן י"ב) ואבי הנחל (סימן ו').

וראה בספר באר מרים (פ"ג ה"ח) ליד ידי הרה"ג ר' דוד מן שליט"א שהאריך בטו"ט להוכיח ענין זה שמיתת סייף שונה משאר חיובי מיתות שענינה סילוק ונקימה, וכדכתיב והבאתי עליהם חרב נוקמת נקם ברית, ובתו"ד הוכיח זאת יפה מלשון הרמב"ם (פ"ד מהלכות רואה ה"י) שכתב "האפיקורסים והן שזופרין בתורה ובנבואה מישראל הרי זה מצוה להורגם אם יש כח בידו להורגן בסייף", ולכאורה מה ענין מיתת סייף בכאן, אכן הענין הוא כנ"ל שכל שעונש מיתתו הוא מדיון נקמה וסילוק

ישראל שלה לעלות עליהם לכבד, ודו"ק, ועי' גם בהלכות ממרים (פ"ג ה"א) שכתב "מי שאינו מודה בתורה שבע"פ וכו' הרי זה בכלל האפיקורסין ומיתתו בכל אדם". ובה"ב "שכל אלו אינם בכלל ישראל ואין צריך לא לעדים ולא התראה ולא דיינים אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר המכשול". וזהו ג"כ כנ"ל דהמיתה היא להסרת מכשול [ונ"ל דלפי"ז יומתק יותר מה פסיים הפסוק "ונתן לך רחמים ורחמך". וביאר באוה"ח הק' שהבטיחם שלא ידבק בהם בגלל זה מדת האכזריות, והיינו דבשלמא שאר מיתות בי"ד שהם לכפרה פשוט הוא שלא יביא מידת אכזריות שהרי לכפרה נתכוונו, אבל כאן שזוהי מיתת נקמה וכליון הו"א שיביא למיתת אכזריות והבטיחנו שאדרבה רחמים יביא].

(ב) ומזה נמשיך את הענין לבאר גם את ענין דינא דמלכותא דכמ"כ הרדב"ז פ"י על הרמב"ם (פ"ד ממלכים) מקורו הוא מפרשת מלך שנאמר בה דיך לו רשות ליתן מס ומכס על העם, כמבואר שם ברמב"ם, והנה בשו"ע (חו"מ רנ"ט ס"ז) דדין אבידה שנתייאשו ממנה הבעלים פסק הרמ"א דבמקום שיס דינא דמלכותא להחזיר אחר יאוש חייבים להחזיר, ויל"ע מ"ש דכאן מועיל דינא דמלכותא גם נגד דין תורה מכל מקום שדינא דמלכותא סותר לדין תורה ללא אזלינן בתריה, וכמו שהאריך הש"ך (סי' ע"ג סעיף י"ד) לגבי מקום שיס דינא דמלכותא שלא למכור משכונות עיי"ש, וכתב באבן האזל (פ"ז ממלוה ולווה) ליטב דכיון דגם באבידה אחר יאוש קי"ל בב"מ (ל' ב') דלפנים משורת

הרשעים זהו ע"י סייף, ולמשנ"ת זהו גם גדר משפט המלך.

והנה אנשי עיר הנדחת נהרגים בסייף, וידועים דברי הגר"א [הובאו בליקוטים שבו"ס שנות אליהו והאריך בהם בכלי חמדה ובחמדת ישראל] שהתורה דנתם כבני נח, ומש"ה אי"צ התראה כב"נ שאזהרתו זוהי מיתתו, ולכך ג"כ דינם בסייף כב"נ, ולפמשנ"ת יהיה גם שם הגדר, דאי"ז עונש אלא סילוק מכשול, ואכן כ"כ להדיא הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"א) וז"ל "וכן הוא הדין אלפי בכל מי שעבר עבירה שיראה ממנה סתירת התורה או כפירה בה וכו' הוא אלפי הנאמר בו את ד' הוא מגדף ויהרג מיתת כפירה לא מיתת עונש וכו' כאנשי עיר הנדחת שיהרגו מיתת כופרים ולא מיתת עונש ולזה ממונם בשריפה ואינו ליורשיהם כשאר הרוגי ב"ד וכו', והנה המתבאר כאן שהריגת אנשי עיר הנדחת היא בסייף שהיא מיתת סילוק ונקימה ולא מיתת עונש המכפרת" עכ"ל.

והנה ראית הרמב"ם שם צמו"נ היא מהמעשה המבואר ביהושע (כ"ב) דכאשר בני גד ובני ראובן בנו מזבח בעבר הירדן והי' נראה כמרד ב', יעוי"ש, עלו עליהם בני ל"א, וכמ"ש שם פסוק י"ב, ונראה שזהו מקור למש"כ הרמב"ם (פ"ה מהלכות עכו"ם ה"ו) שכתב שאם יעמדו באולתן בית דין מצווין לכל ישראל לעלות עליהן לכבד והן צרינ עליהם ועורכין עמהם מלחמה עד שתבקע העיר ולא נודע מקורו, ולהנ"ל מקורו ממעשה הנ"ל שכתוב שם וישמעו בני ישראל ויקהלו כל עדת בני

הדין יש עליו להחזיר, נמצא א"כ דגם בדיני התורה לפי היושר יש מקום להחזיר, ולכך אזלינן בזה אחר דינא דמלכותא ואין זה נחשב כסתירה לדין תורה.

וע"פ האמור עד כאן בדדיני מלך, וכן דינא דמלכותא דילפינן מיניה, כל כוחם הוא משום דזהו תיקון העולם, יוסבר הענין היטב, דאף אמנם לאחר יאוש אינו מחויב להחזיר, מ"מ מלך היושר ותיקון העולם מחוייב הוא להחזיר, וכמש"כ רבינו המהר"ל בבאר הגולה (באר שני ד"ה בפ"ב דב"מ) ד"מ"ש חז"ל שא"ל להחזיר אבידה אחר יאוש דבר זה נראה לבנ"א רחוק שיזכה אדם בממון חזירו שלא עמל בו וכו', ודת הנימוסית אינו כן וסיבת זאת כי דת הנימוסי מחייב דבר מה שראוי לעשות לפי תיקון העולם אף כי אין השכל מחייב דבר זה רק שכן הוא תיקון העולם וכו' ולהפך אם מלא כלי כסף וזהב והכריז ולא דרשו אדם הרי לפי דת הנימוסי, ה"ז מעכבו

לעצמו כי אין בזה תיקון העולם ולשומרו אחר שהכריז ולפי התורה אסורים לו לעולם עד שיבוא אליהו וכו', ואם יאמר האדם דסוף סוף יש להחזיר האבידה מלך הראוי כדי שלא יגיע היזק לחזירו וכו' הלא דבר זה אמרו חכמים שיש להחזיר האבידה אף אחר יאוש לא מלך החיוב וכנ"ל רק מלך החסד, והוליא זה מפסוק והודעת להם וכו' לפנים משורת הדין וכו' עיי"ש בדבריו באורך כי קיצרתיים, וממילא בזה שפיר שייד ענין דינא דמלכותא דינא, משא"כ בשאר דינים שבין אדם לחזירו מה שקבעה תורה זהו האמת והיושר ואין מקום לדינא דמלכותא ודו"ק.

[ואגב אורחין למדנו מכאן יסוד גדול, דהענין של לפנים משורת הדין אינו בעלמא ענין סתם להחמיר במקום שלא אמרה תורה, אלא שיש מקומות מיוחדים שקבעו חז"ל שהיושר מחייב לקיימם לפנים משורת הדין ודו"ק].

סימן קיד

בגדרי מלך

**"והיה בשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה
הזאת" (י"ז י"ח)**

מלחמות, ורק מאותה שעה מתחייב הוא לכתוב ס"ת וברמב"ם (פ"ג מהלכות מלכים) כתב "ובעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ס"ת". ואפשר שאף הוא ז"ל נתכוין לכך לחובת הכתיבה אינה אלא משעה שישב לבטח על כסאו בלא מלחמות, דאל"כ

בתרגום יונתן כתב ויהי אין נייח הוא במלכותא דאורייתא יתיב "לרוחאן" על כורסי מלכותיה ויכתבון ליה סביא ית פרשא אורייתא הדא וכו' ע"כ, ומשמע דמפרש ד"והיה כשבתו על כסא ממלכתו", היינו ישיבת השקט ובטח בלא

רמיא עליו חובה זו ואף שי' הרמב"ם מבוארת וכמשנ"ת.

ונראה להוסיף עוד בזה להנה הרמב"ם (פ"ה מהלכות גזילה הי"ח) גבי דינא דמלכותא, כ' וז"ל "במה דברים אמורים [דדינא דמלכותא דינא] במלך שיאל מטבעו באותן ארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים אבל אם אין מטבעו יואל הרי הוא כגזלן" עכ"ל. ובביאור הגר"א (חו"מ שס"ט ס"ק ט') כתב דמקורו של הרמב"ם הוא מהאמור במגילה (י"ד ב') דאמרה לו אביגיל לדוד דאין נבל מורד במלכות כיון דלא יאל טבעד בעולם, ומפרש זאת הרמב"ם שהיינו דלא יאל טבעד בעולם ובאמת מלאתי במדרש שוח"ט (שמואל פכ"ג) דאמרי להדיא עדיין לא יאל מטבעד בעולם, וזהו להדיא כרמב"ם.

ועכ"פ נמצאים אנו למדים דאין השלמת המלכות עד דנימא דדינא דמלכותא דינא אלא משעה שיאל מטבעו במדינה דזה מוכיח ש"הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים", וא"כ אפ"ל דזהו הטעם דאין מלכותו שלימה אלא משעה שיסב על הכסא בשלוה דרך מאותה שעה סמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, והנה המלבי"ם ז"ל כתב ש"שבתו על כסא ממלכתו", היינו משיש לו כח למלוך ולהנהיג את עמו, וא"כ מובן מדוע אינו מתחייב בכתיבה קודם לכן, דקודם לכן אינו מנהיג את עמו וכמשנ"ת.

למאי הוסיף "ובעת שיסב על כסא מלכותו", ולא כתב בסתמא דיש לו למלך לכתוב ס"ת, וכפי שכתב את שאר דיניו, ועי' בעמק דרכה (עניני ס"ת) שהרגיש ג"כ בדקדוק זה וכ' כע"ז.

ובביאור יסודי הדברים נראה להנה בירושלמי בסנהדרין (פ"ב ה"ג) אמרו גבי עובדא דדוד ואביגיל דקאמר לה דוד דנבל חייב מיתה משום מורד במלכות ואמרה לו אביגיל "עדיין מחוסר כסא אתה", והיינו דאף דדוד כבר נמסח למלך על ישראל ולחס את מלחמותיהם, מ"מ שלימות המלכות היא בהיותו יושב על הכסא, והיינו ישיבה לבטה, ועד שלא הגיע לכך חסר במלכותו, ואין דין מורד במלכות עליו.

ובבראשית (מ"ט ט') עה"פ גור אריה יהודה, כ' רש"י וז"ל "על דוד נתנבא בתחלה גור בהיות שאל מלך עלינו אתה המוציא ומביא את ישראל ולבסוף אריה כשהמליכוהו עליהם. וזהו שתרגס אונקלוס שלטון יהי בשירויא [שלטון אינו מלכות גמורה] ובסופא יתרבא מלכא מדבית יהודה [והיינו מלכות גמורה] עכ"ל. וזהו כמשנ"ת שמתחלה אף שהיה מוציא ומביא את ישראל ולוחם את מלחמותיהם אכתי לא היתה מלכותו שלימה, ורק לבסוף כשיסב על הכסא היתה מלכותו שלימה.

ומעתה ניחא שפיר דברי התרגום יונתן, דאין המלך מחוייב לכתוב ס"ת אלא משעה שיסב לרוחאן, [דהיינו בהשקט], שכן קודם לכן חסר בהשלמת מלכותו ולכך לא

והנה בקראי לדביגיל (שמואל א' כ"ה) נאמר דקאמרה לו אביגיל לדוד, "כי מלחמות ה' אדוני נלחם", ואינו מובן לשם מה אמרה זאת, ובפרשת דרכים (דרך המלך) כתב דקאמרה לו דאל תאמר שאם כדברי שאינד מלך, היאך נשאלו כך באו"ת והא אין נשאלין אלא למלך, הואיל ומלחמות ה' אתה נלחם

וקיי"ל דאף למי שהציבור צריכין לו נשאלין, והנה לדברינו י"ל באופן אחר במקצת דאף אמנם דאינו מלך, מ"מ זהו רק לענין שלא יהיה על המורד בו דין מורד במלכות, אכן מ"מ מלך הוא לענין שנלחם הוא מלחמות ישראל ובשביל להישאל באו"ת סגי אף במלכות כזו.

סימן קטו

בדין אין צרין ג' יום קודם השבת

"כי תצור על עיר ימים רבים עליה לתפסה" (וב' י"ט)

והיינו דאסור להכניס עצמו למצב של פקוח נפש תוך ג' ימים לשבת וקודם לכן מותר.

ולכאורה תהיה נפק"מ צינייהו היכא ידיעין דתמשך המלחמה ד' ימים, דלרי"ף ולצעה"מ ישתרי להתחיל ג' ימים קודם השבת, משא"כ למהר"ל לכתחילה אין להתחיל ד' ימים קודם השבת, והנה בירושלמי בשבת (פ"א ה"ח) אמרו "אין מקיפין על עיר של גוים פחות מג' ימים קודם שבת, הדא דתימור במלחמת הרשות אבל במלחמת חובה אפילו בשבת שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב וכה תעשה לעיר שאת ימים ודיום השביעי תסובו שבע פעמים וכו'" ע"כ, והשתא התם ביריחו הא פתחו במלחמה בראשון בשבת, אלא שהכינוס היה ביום השבת, ומעתה בשלמא לטעמו של המהר"ל ניחא דשפיר חזינן מהתם דבמקום מצוה פותחים מלחמה בתוך ג' ימים, ואף דהתם פתחו קודם ג'

פרש"י "ימים שנים רבים שלשה מכאן אמרו אין צרין על עיירות של עכו"ם פחות משלשה ימים קודם לשבת". ומקור הדברים בספרי ובגמ' בשבת (י"ט א'), והנה בטעמא דהאי דינא מצינו ג' הסברים, המהר"ל בגור אריה כתב דהיינו משום דזמן שלשה ימים ראוי הוא לגמור מלחמה ולכך יש להקדים יותר מג' ימים קודם לשבת לאזי יתכן שיגמר קודם השבת, ובזה תירץ לקושיית הרא"מ דהיכן נרמז בפסוק ענין זה של מלחמה בשבת, יעו"ש בהרחבה, הרי"ף בשבת (סס) ביאר הטעם "ללא מתהני להו מיכלל ומשתיא תוך ג' ימים משום טרדא ופחדא דליבא ולבתר תלתא יומי פרח פחדיהו ומקיימו ליה לעונג שבת", ובצעה"מ (סס) כתב הטעם "דמלחמה מקום סכנה הוא [ולכך מחללין עליה את השבת] ובשלשה ימים קודם שבת קמי שבת מיקרי ונראה כמתנה לדחות שבת מפני שאין דבר העומד קודם פיקו"נ",

שבמלחמת מלוא כובשין בשבת והשמיט את הדין שבה פותחין במלחמה אף בתוך ג' ימים לשבת, וכן משמעות דברי הכס"מ (פ"ו מהלכות מלכים הי"א), ואולי באמת טעמו הוא כנ"ל לדל"ז ליכא ראייה ממלחמת יריחו וזבאת יעויין ברבינו בחיי בפרשת נשא שהביא ראייה ממלחמת יהושע בשבת דיש כח ביד נביא להתיר איסור תורה לאורך שעה, וכדבריו מבואר גם במדרש שם (פי"ד פ"ה) בזה"ל "אם יאמר לך היאך חילל יהושע את השבת אמור לו ע"פ הקצ"ה עשה", ולפ"ז ליכא כל ראייה ממלחמת יהושע אף להא דמלחמת מלוא דוחה שבת ומיהו את שיטת הרמב"ם א"א לפרש בזה דהא איהו הביא ראייה זו לדין זה, ועי' גם בהקדמתו לפירוש המשניות שהביא דוגמא להתיר הוראת שעה ע"פ נביא "כגון אם יקום נביא ויזונו להלחם בשבת" עיי"ש, ולא הזכיר למלחמת יהושע.

ימים, מ"מ אילו בשאר מלחמות מלוא היה אסור להתחיל בתוך ג' ימים, גם שם היה להם להתחיל באמצע השבוע ואז יהיה הכיבוש באמצע השבוע הבא ולא תתחלל השבת, ומדחזינן דלא עבדו כן בע"כ דבמלחמת מלוא לא עבדינן טדקיי להימנע מחילול שבת, ושוב לא בעינן להקדים ג' ימים, אמנם לרי"ף ולבעה"מ דדין הקדמת ג' ימים טעמא אחרינא אית ביה, ז"ע הראיה כיון דהתם אכן הקדימו יותר מג' ימים קודם השבת.

והנה הרמב"ם (פ"ב מהלכות שבת הכ"ה) הביא דין זה בזה"ל "לרין על עיירות של הגוים ג' ימים קודם שבת ועושין עמם מלחמה בכל יום ואפי' בשבת עד שכובשין אותה ואע"פ שהיא מלחמת הרשות ואז"ל במלחמת מלוא ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת" עכ"ל, הרי דהביא את הדין

סימן קטז

בל תשחית את עצה

"בי תצור אל עיר וגו' לא תשחית את עצה לנדח עליו גרון
כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת" (כ' י"ט)

ויעויין בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ שנתן בדבר טעם אחר וז"ל "שאם יתיר הנביא מצוות לא תעשה לפי שעה מלוא לשמוע בקולו וכו', וכמו שעשה אלישע בלוותו להלחם עם מואב להכריע כל עץ עושה פרי, כמו שאמר וכל עץ טוב תפילו, וה' מנעו מזה באמרו לא תשחית וכו', ואילו שאלו את אלישע אם בטלה

במלכים ב' (ג' כ"ה) נאמר שבשעה שהלכו לכבוש את מואב אמר להם אלישע "וכל מעין מים יסתומו וכל עץ טוב יפילו", וכתב שם רש"י (שם י"ג) והוא מהתנחומא (פרשת פנחס) ד"אמרו לו [ישראל] הקצ"ה אמר לא תשחית את עצה ואתה אומר וכל עץ טוב תפילו אמר להם על כל האומות כוה וזו קלה וזויה".

זו המצוה הזאת וכו' היה אומר שאינו מותר
 אצל זה המעשה נעשה לצורך [שעה],
 עכ"ל.

וכבר העירו על דבריו מהתנחומא הנ"ל
 דמבואר ביה טעמא אחרינא
 ועכ"פ הא מיהא חזינו דהתם במלחמה
 היה מן הדיון שתאסר כריתת העצים
 אילולי הני טעמים. ויל"ע מהמבואר
 בב"ק (נ"א ז') וכן הוא להדיא בספרי,
 דלצורך המזור שרי לקצוץ אפילו עץ
 מאכל וא"כ הכא לצורך המזור הוא ליכא
 כלל איסורא, ובפשטות ז"ל דכי שרינו
 התם היינו דוקא היכא דלריך הוא לעצים
 לגוף בנין המזור, אך במלחמת מואב לא
 היו צריכים לעצים לשם כך אלא רק כדי
 להכר בעצם ההשחתה ואת זה לא התירה
 התורה.

ונראה ע"פ מה שראיתי בספר הכתב
 והקבלה בפרשה זו, דהנה משמעות
 דברי הרמב"ם (פ"ו מהלכות מלכים ה"ט)
 דלא אישתרי לקצוץ לצורך המזור אלא עץ
 שהזקין ואינו עושה פרי, ויעויי"ש בלח"מ
 שכתב דלרמב"ם היתה גירסא אחרת בסוגיא
 דב"ק דאל"כ הא להדיא אמרו התם דאף עץ
 מאכל שרי, [אלא דיש להקדים עץ סרק
 למאכל, אכן בספר הנ"ל רז"ל דהרמב"ם
 יפרש דלא הותר התם אלא עץ שמתחילה
 היה עושה פרי ועתה אינו עושה אצל עץ
 שגם עתה עושה הוא פירות כלל לא הותר.

ונראה להביא סמך ברור לדבריו, דהנה
 ממ"ש ש"רק עץ אשר תדע כי לא עץ
 מאכל הוא", דייק בספר בשמים ראש דאם
 ספק הוא לך אם עושה הוא פירות אסור,
 והקשה מכאן זה על הרמב"ם הסובר דסד"א
 מה"ת לחומרא, אכן לדברי הכתב והקבלה

איברא דזהו ניחא דוקא לשיטת הרמב"ם
 שכתב בסה"מ (נ"ז וז')
 "שהזהירנו מלהשחית האילנות כשנאמר על
 עיר כדי להכר לחנשיה ולהכאיב לבס",
 והיינו להדיא כנ"ל דלקצוץ כדי להכר להם
 ולהכאיב לבס לא התירה תורה ורק
 במלחמת מואב הותר מהני תרי טעמי,
 [ויוסברו ג"כ היטב גוף דברי המדרש
 דכיון דהם אומה קלה ובזויה ליכא
 איסור, והיינו דלכך שרי לקצוץ אף כדי
 להכאיב את ליבם כיון דלא איכפ"ל בכאב
 ליבם ושוד הוה מזורכי המלחמה].

אכן הרמב"ן בהשטותיו לסהמ"ז פליג
 ע"ז להדיא וכתב דזה"ל "נלטוינו
 לאכול האילנות ולא להשחית וכו', ודע כי

להוציאו מחזקתו ע"י שעתה אינו עושה פרי כשיעור והיכא דאיתחזק איסורא לכו"ע ספק אסור וע"כ רריך לדעת בדירור שינא מן החזקה", עכ"ל.

ומעתה לפ"ז א"ס נמי הקושיא הקודמת דלכך אמרו במדרש דטעם היתר הקצצה במלחמת מואב היה משום דהיא אומה קלה ובזויה משום דהתם מיירי בעץ שעדיין עושה פרי ואותו לא התירה התורה לקצוץ במאור.

הוא מיושב דהא האי קרא במאור מיירי ואתא לריבויי אילן שהיה עושה פירות ועתה הזקין והפסיק לעשות פירות ששרי לקולאו וא"כ ודאי דבעינו ידיעה ודאית דהא אית ליה להאי אילנא חזקה דמעיקרא שהיה עושה פירות וכדי להתירו בעינו ידיעה ודאית שאינו עושה פירות וגם הרמב"ם מודה בזה ודו"ק.

וב"ה שמתאיתי כדברים אלו להדיא במלבי"ם וז"ל כי הכתוב מדבר בעץ מאכל שחזקתו חזקת איסור רק שאתה רואה

סימן קיז

בענין נחל איתן

"והורידו זקני העיר ההיא את העגלה אל נחל איתן אשר לא יעבוד בו" (כ"א ד')

נאסר לחרוש ולזרוע בו לעולם א"כ הן אזהרות שהזרע או העובד בו עובר בלאו זה, והטעם אשר יוציאו אותו אל נחל איתן כי לא יעבד בו ולא יזרע לעולם" עכ"ל.

ופירש דבריו בשו"ת מהרי"ק (שורש קנ"ח) בזה"ל "ומשמע שהוא ר"ל דלדברי רבותינו ז"ל לא יתכן לפרש כפירש"י שפירש שלא יזרע בו שהוא פירוש של איתן כלומר איתן וקשה שאינו ראוי לזריעה ועבודה, ולפי שיטת רבותינו ז"ל אינו כן כי לא יזרע אינו נמשך למה שאמר למעלה אלא בא להזהיר על הזריעה ועל העבודה בו, ולכך פירש דלשיטת רבותינו ז"ל הוא נתינת טעם למה יבחר בנחל איתן דהיינו עז וקשה כדאמר בסוטה (מ"ו א') מפני שהתורה חסה על אדמת קדש שלא תשם ולא ראתה

פירש"י נחל איתן, קשה שלא נעבד. אכן הרמב"ם (פ"ט מהלכות רוחה ה"ב) כתב דנחל איתן היינו נחל ששטוף בחזקה. והנה בסוטה (מ"ו ב') "ת"ר אשר לא יעבד בו ולא יזרע לשעבד דברי רבי יאשיה, רבי יונתן אומר להבא", ובפשוטו דברי רש"י אלו כמ"ד לשעבד דלדידיה לא נאמר כאן איסור זריעה אלא דבעינו נחל קשה שמעולם לא נזרע בו, דאילו למ"ד להבא דחדית הכא רחמנא איסור זריעה, אא"ל דאיתן היינו קשה, דבקשה א"א לזרוע, והיאך שייך למימר ע"ז לאו, ואי נימא הכי יעלה דהרמב"ם דלא פירש כרש"י היינו משום דפסק (שם פ"י ה"ט) כמ"ד להבא.

אמנם הנה הרמב"ן הביא לדברי רש"י וכתב עליהו בזה"ל "ורבותינו אמרו שהוא

שיאסרו בזריעה ועבודה שדה שיהיה ראוי לכך אלא דוקא שדה שכלל זה אינו ראוי לזריעה ועבודה מתוך קשיו וחזקו, כך נלע"ד לפרש דברי הרמב"ן לפי שיטת רז"ל, ומ"מ למדנו שלא ירד לשיטת רבינו משה כלל לפרש איתן על שם שטיפת המים בחזקה אלא על שם חזקו וקושי הקרקע וכדפירשית" עכ"ל.

הרי דס"ל לרמב"ן דאף למ"ד ללא יזרע להבא קאמר מ"מ אפ"ל דאיתן לשון קושי הוא וכפירש"י ולא אמרינן דלדידיה איתן היינו דרדיפי ביה מיא.

ושמעתי מידיו הרב מרדכי רוזן שליט"א להביא סמך לדברי הרמב"ן מדברי המכילתא (פרשת בשלח) עה"פ וישב הים לפנות בוקר לאיתנו. דאמרינן התם אין איתנו אלא תוקפו שנאמר איתן מושבך, רבי נתן אומר איתן לשון קשה שנאמר הנני מביא עליכם גוי וכו' ע"כ. ור' נתן היינו ר' יונתן וכנודע ואיהו ס"ל

הכא ללהבא משמע, ואעפ"כ קאמר דאיתן לשון קשה הוא ולא לשון חזקו הרי דאין הדברים סותרים זל"ז וכמס"כ הרמב"ן.

והנה אם נימא דזה תלוי בזה, ילא כאן סתירה לכאורה שהרי המחלוקת התם בפירוש מס"כ לאיתנו אם פירוש תוקפו או קשה, היינו ממש המחלוקת כאן אם איתן היינו תוקפו ששטף בחזקה, או שפירוש קשה, ונמלא שרבי יאשי' שפירש ולא יזרע לשעבר, ע"כ פירש דפירוש קשה, ואילו התם פירש לשון תוקף, ורבי יונתן שפירשו להבא נמלא ששפיר יפרש לשון ששטף בחזקה ובתוקף ואילו התם פירשו לשון קשה והו"ל מילי דסתרי, [אח"כ נהפך את הגירסא והמ"ד]. אצל לפי הרמב"ן לאו הא בזה תליא וכו"ל.

ועכ"פ למדנו משם שיש מחלוקת תנאים בכל מקום שנאמר איתן, אם יתפרש מלשון תוקף ושטף בחזקה או מלשון קושי וכמחלוקתן של רש"י והרמב"ם הכא.

כי תצא

סימן קיח

שיעור זמן חודש וירח

"וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים" (כ"א י"ג)

אומר חודש, דמשמע דחודש היינו כ"ט יום ולא ל', ותייראו להיכא דמוכח קרא שאני, ובתו"י שם תירץ בזה"ל "נראה לומר דירח דקרא ר"ל מלא משום שאין חדשה של לבנה

ביבמות (מ"ח ב') אמרינן דהאי ירח ימים היינו שלשים יום, והקשו בתוס' מהא דאמרינן בר"ה (י"ט ב') ובסנהדרין (י"א א') כמה עיבור השנה שלשים יום, רש"ב"ג

דחודש הוא שלשים יום האם צעינן מעת לעת, דהיינו ל' פעמים כ"ד שעות, וכמו שכתבו חלק מהראשונים לענין י"ג שנה של גדלות או לא, והכריעו דא"ל, והרעק"א דקדק זאת מלשון הרמב"ם בהלכות ערכין שלגבי שנה הזכיר דצעינן מעת לעת וגבי חודש לא.

והנה במגילה (ה' א') "אמר רבי אבא אמר שמואל מנין שאין מונין ימים לשנים שנאמר לחדשי השנה, חדשים אתה מונה לשנים ואי אתה מונה ימים לשנים", ופירש"י "כגון האומר זה גיטך אם לא באתי מכאן עד חדש זה והיה חדש חסר וצא משחשיכה ליום כ"ט אין אומרים עדיין הוא בתוך החדש שהרי חדשה של לבנה כ"ט יום ומחאה", ומבואר דחודש נמדד בימים שלמים או בכ"ט או בל', וזהו שלא כדברי הב"ח שכתב דצפדיון הבן הסייעור הוא בכ"ט ומחאה, וכבר עמד בכך החת"ס, ומיהו לפמנ"כ שם הטו"א וכן משמעות דברי הרמב"ם אין משם קושיא ע"ד הב"ח דהם פירשו דעיקר הלימוד הוא על עצם מנין החדשים שלנו שלא נחשוב חדשים של כ"ט י"ב תשנ"ג אלא תמיד נקבע חדשים שלמים פעם כ"ט ופעם ל', ולפ"ז עדיין יתכן מש"כ הב"ח דסתם חודש המוזכר בתורה [שאינו אחד מי"ב חדשי השנה כגון צפדה"ב] הוא חודש לבנה של כ"ט יום ומחאה.

וגם מקושיית המג"א ישבו האחרונים את דברי הב"ח [ענין בספר גינת ורדים הספרדי (כלל א' סי' כ"ח), דרי"ט אלגזי בצבורות שם, בערוך השלח (יו"ד סי' ק"ה) ובשו"ת משנת רבי אהרן (סי' לא)] דבאמת

פחותה מכ"ט [יום] י"ב [שעות] תשנ"ג [חלקים], וכיון שנכנס ביום שלשים מקצת היום ככולו, והוי משלשים אבל חדש לשון חכמים הוי שפיר מכ"ט יום" עכ"ל, והיינו דסתם חודש האמור בתורה אינו ל' יום מלאים אלא כ"ט י"ב תשנ"ג.

והנה בצבורות (מ"ט א') איפלגו ר' עקיבא וחכמים לגבי פדיון הבן לאיכא דין סיהיה בן חודש היכא דמת ביום שלשים מה דינו, דרע"ק ס"ל דחייב צפדיון, ורבנן ס"ל דאינו חייב, ומקשינן בגמ' מ"ט דרבנן ומשנינן דכתיב "ומעלה" דמשמע סיהיו ל' יום מלאים, ויעויין מג"א בהלכות שבת (סי' של"ט סק"ח) שתמה מאי מקשי בגמ' מ"ט דרבנן ולמ"ל קרא דומעלה הא כיון דאמרן דאיכא דנאמר בתורה חודש המכוון הוא לשלשים יום שלמים א"כ ודאי שמעינן דאם מת בתוך יום שלשים שאינו מחוייב צפדיון, ותיירץ בדומה לדברי התו"י הנ"ל דחודש דקרא היינו כ"ט י"ב תשנ"ג ואילו קרא ד"ומעלה" הו"א דגם צפדה"ב בהכי סגי, ואם נולד בליל א' ניסן יתחייב צפדיון באמצע יום ל' ניסן וזה קמ"ל הפסוק דצעינן צפדה"ב ל' יום שלמים ואינו מתחייב צפדיון עד תחילת יום ל"א [דהיינו א' אייר], ומכאן זה הוכיח דלא כשיטת הב"ח והש"ך (יו"ד סי' ק"ה) [וכן הוא גם ביראים (סי' ק"מ)] שכתבו דלפדיון סגי בכ"ט י"ב תשנ"ג דכאמור איכא גילוי מפורש בפסוק שלא לומר כן וכו"ה לשון רבינו גרסום עה"ג בצבורות שם דס"ד לזיסגי בכ"ט ומחאה].

ויעויין שו"ת רעק"א (תניינא רכ"ב) ובחת"ס (יו"ד שמ"ג) שדנו לכיון

אי"צ שיהיה יום השלושים מלא, והא דיליף בגמ' בזכורות מקרא דומעלה היינו שלא נאמר בזה דמקאת היום ככולו וסגי אף

במקאת מיום השלושים וחדש הפסוק דהכא לא אמרין דמקאת היום ככולו ובעינן שיעברו כ"ט י"ב תש"ג.

סימן קיט

בדברי הרמב"ם בספר המצוות דדבר שעונשו מפורש חשיב לאו ובגדרי חיוב בן סורר ומורה

"כי יהיה לאיש בן סורר ומורה איננו שומע בקול אביו וקול
אמו ויסרו אותו ולא ישמע אליהם" (כ"א י"ח)

אסור ומוזהר ממנו, ואמנם נז"ל דהקס האזהרה בשביל שיתחזק לנו שורש אמרם לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר וכו' ע"ש.

ומבואר בדברי הרמב"ם דאף דדבר שנלמד באחת מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן א"ל לו להיות אזהרה ואיסור לחייב עליו, וזהו כללל שאין עונשין ומזהירין מן הדיו, מ"מ כ"ז היבא שצאנו לחדש איסור ואזהרה מכח הדרשה, שצזה הכלל הוא שאף שכל דבר הנלמד ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהן הוא לאורייתא לכל דבר, מ"מ כיון שאינו מפורש בתורה אין עונשין עליו, וזהו כללל שאין עונשין מן הדיו, אבל היבא שנאמר בתורה שהעושה מעשה מסויים מתחייב עונש כגון מיתה או מלקות, ידעינן מזה בהכרח שיש בדבר איסור ולאו, כיון שאין עונש בתורה שלא על לאו וכמו שביאר שם לעיל מיניה שכל מה שצא כתוב בתורה שמי שעשה מעשה פלוני יומת או יתחייב כרת ידענו באמת שהמעשה ההוא מוזהר ממנו ושהוא בלא תעשה [זולת פסח ומילה] ע"ש, ונמצא שעיקר האיסור לנו יודעים כבר

כתב הרמב"ם בספר המצוות (סוף שורש י"ד) בתו"ד, וכל מה שצא כתוב בתורה שמי שעשה מעשה פלוני יומת או יתחייב כרת ידענו באמת שהמעשה ההוא מוזהר ממנו ושהוא בלא תעשה. והנה פעמים התבאר בכתוב האזהרה ולא יתבאר העונש ופעמים העונש נזכר והאזהרה נזכרת וכו' אבל השורש אלכלו אין עונשין אלא אם כן מזהירין שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, ואי אפשר מבטלי היות אזהרה לכל מה שהתחייב עליו עונש, ולכן יאמרו בכל מקום עונש שמענו אזהרה מנין ת"ל כך וכך, וכשלא התבאר האזהרה מן הכתוב ילמדו אותה בהקס מן ההקשים התוריים, כמו שזכרו באזהרת מקלל אביו ואמו ומכה אביו ואמו שלא התבאר בכתוב כלל שלא אמר לא תקלל אביך וכו' והואל לנו להם ולדומים להם האזהרה ממקום אחר דדרך הקס. וזה אינו סותר אמרם אין מזהירים מן הדיו, שאנחנו לא נאמר אין מזהירין מן הדיו אלא כדי שנאסור מה שלא התבאר לו איסור מיוחד באופן ההקס. אמנם כשנמצא העונש בביאור בתורה לעושה כן נדע בהכרח שהוא

האיסור רק דבעינן לאזהרה משום הכלל שאין עונשין אל"כ מזהירין בזה סגי לאזהרה גם מן הדין בא' מהמידות שהתורה נדרשת בהן. וסובר הר"מ דגם לרבא ודאי עיקר האיסור ידעינן מק"ו דחשוב גילוי מילתא דאם אסר בתו כ"ס בתו שהרי בתו חייב אינה אלא משום קורבה דבתו כפירש"י בסנהדרין סם, אלא דלגבי אזהרה סובר רבא דבעינן ילפותא ולא סגי בזה שידעינן שאסור לאין עונשין אל"כ מפורשת אזהרה בתורה על לאו זה, ולזה בעינן לגז"ש ללמדנו האזהרה, ושפיר מחייבינן עלה ול"א בזה אין עונשין מן הדין כמש"כ הר"מ דכל היכא דידעינן האיסור סגי באזהרה מן הדין.

ומה שהורכך הר"מ לזה נראה לאזיל לטעמיה דכתב בשורש ב' דדבר הנלמד מגזירה שיהא שפירא דאורייתא הוא אינו כמפורש בתורה והוא גדר דברי סופרים, ולכן אינם נמנים בכלל מניין המצוות וכפי שהאריך סם ביסוד זה [ואכמ"ל בעיקר גדר זה דדברי סופרים]. וממילא הורכך הר"מ לבאר הא דמנה לאו זה דבתו במנין המצוות כיון שאינו נלמד אלא מגזירה שיהא הו"ל דברי סופרים ומ"ט נמנה במנין המצוות. ועל כן ביאר הר"מ דגם לרבא אין הפירוש שעיקר הלוא ידעינן מגז"ש דמודה הוא שאם בתו וכתו בנו אסורה בודאי ידעינן שבתו אסורה, אלא שבא לבאר הא דעונשין כאן אף דל"כ אזהרה וזה יליף בגזירה שיהא, דבכה"ג דידעינן עיקר האיסור שפיר ילפינן אזהרה גם מן הדין.

ובזה ביאר הרמב"ם סם דברי הגמ' בכריתות (ד' א') אל תהי גזירה שיהא קלה בעיניך שהרי בתו אחד מגופי תורה ולא למדה

מחיוב העונש. אמנם כיון שנאמר הכלל שאין עונשין אל"כ מזהירין בהכרח שנאמר בתורה גם האזהרה שבו הוזהרו באיסור זה, ובכה"ג שפיר ילפינן מהיקף או משאר י"ג מידות, כיון שאין לימוד זה על עיקר האיסור אלא ללמוד אזהרה לאיסור שכבר מצורר מהתורה, רק דבעינן עליו אזהרה.

שיטת הרמב"ם בלאו דבתו

ובדרך זו מצאנו דברי הרמב"ם גבי לאו דבתו, להנה בסנהדרין (ע"ו א') בעי בגמ' מנא לן בתו [מאנוסתו] לחיובא כיון דבקרע לא כתיב בתו רק בתו וכתו בנו, ופליגי בדבר אביי ורבא דאביי דרש קל וחומר דאם על בתו ענוש על בתו לא כל שכן ואין עונשין מן הדין דגלווי מילתא בעלמא הוא, ורבא אמר דדרשין גזירה שיהא הנה הנה וזמה זמה, אבל בק"ו ליכא למילף לאין עונשין מן הדין.

והנה הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת ש"ו) כתב, הזהירנו מגלות ערות הבת עצמה, וזה לא התבאר בפירוש בתורה, ולא בא בכתוב ערות בתך לא תגלה, ואמנם ממה שהזכיר בת הבת תקח ממנו ראייה לבאר הדבר והגלותו כי אסר בת הבת וכל שכן הבת. ובגמ' יבמות (ג' א') אמרו בתו עיקר איסורא מדרשא אחיא דאמר רבא אחיא הנה הנה אחיא זמה זמה וכו' עכ"ל. ואריך עיון שכלל דברי אביי ודברי רבא גם יחד והלא ב' דרשות הם וחלוקים הם, והר"מ כתב גם הגז"ש וגם הק"ו.

ונראה בביאור דברי הר"מ לפמש"כ בסהמ"ל דהיכא דידעינן עיקר

הרמב"ם פ"ב מאיסור"ב דהבא על אמו שהיא אשת אביו חייב שתיס, וכן שהבא על אחותו שהיא בת נשואת אביו חייב ב', וכן שהבא על בתו מנשואתו חייב ב' משום בתו ומשום ערות אשה ובתה.

ואולם בראב"ד פ"ג השיג על הא דבתו דהא דחייב ב' אינו אלא לקוברו בין רשעים גמורים, והיינו כמו גבי אין איסור חל על איסור דמ"מ נחשב כרשע שעבר ב' עבירות כמבואר בגמ' ביבמות (ל"ג ב') ה"נ הכא, אבל חיוב גמור ליכא, ול"ב בדעתו דהכא ל"פ כלל אחאע"א שהרי חלו תרוייהו יחד ובכה"ג לכו"ע חייל, ועוד מ"ט לא השיג גם על אמו ואחתו רק על בתו, ועוד שאף בביתו משמע שלא נחלק אלא בביתו ממך ולא בבית בתו מנשואתו [ועי' מש"כ הלח"מ שנחלק גם בזה].

ונראה בזה לפי משנ"ת לעיל בשיטת הרמב"ם בזה, לכיון שדבר הנלמד בגז"ש אינו נחשב מפורש בתורה והוא בגדר דברי סופרים ועל כן אינו נמנה במנין המאות, והא דלאו דבתו אינו בגדר דברי סופרים כשאר דברים הנלמדים בגז"ש אף שלרבא דכוותיה פסקינן נלמד איסורו מגז"ש, ה"ט דגם לרבא עיקר איסורו ידעינן מהא דנאסרה בת הבת כ"פ הבת דכל איסור בת הבת הוא מקורבה דהבת, אלא לכיון דאין עונשין אלא"כ מזהירין הולכנו לגז"ש, ובכה"ג שידעינן כבר מהלאו סגי גם באזהרה מן הדין וכמש"נ.

אמנם הראב"ד פליג על עיקר יסודו של הרמב"ם שדבר שנלמד בגז"ש אינו

הכתוב אלא מגזירה שיהא אסור הנה הנה אסור זמה זמה ע"פ, וביאר זאת הרמב"ם בסהמ"ט פ"ג, והבין אומרם לא למדה הכתוב ולא אמרו לא למדנה, כי אלו הדברים כולם קבלה ממרע"ה והם פירוש מקובל כמו שביארנו וכו' ואמנם שתק הכתוב מלזכרה להיותה אפשר להתלמד בגזירה שיהא, וזה ענין אומרם לא למדה הכתוב אלא מגז"ש וכו' ע"פ.

וביאר דבריו הוא דכונת הגמ' בזה דלא תהי גזירה שיהא קלה בעיניך היינו דמאינו גם שהגז"ש מהני כגוף תורה ממש, כגון בביתו דהאיסור גופיה נלמד מגז"ש, ומשום דכבר ידעינן עיקר האיסור. וטפי מכך, שהרי מה שלא כתבה תורה איסור זה בביתו להדיא אלא שתקה ממנו היינו כמש"כ הר"מ שסמכה על כך דנלמדנו מגז"ש, ונמלא דבאופנים אלו שמבואר בתורה העונש או שמבואר באיזה אופן עיקר האיסור ול"כ האזהרה וילפינן לה מן הדין, הפירוש שהתורה עצמה סמכה על לימוד זה שהרי כלל הוא שאין עונשין אלא"כ מזהירין, ובע"כ כשהייבה תורה על כך סמכה על הלימוד מהגז"ש, והוי כגוף תורה ממש דבכה"ג נמסר בע"כ הלימוד למשה מסיני. ועדיין ל"ב.

והנה לפי הדברים הללו יבוארו פסקי הרמב"ם גבי בתו מנשואתו, דהנה ביבמות (כ"ב ב') מבואר דבאמו שהיא אשת אביו וכן בביתו שהיא בת אשתו חייב ב' משום אמו ומשום אשת אביו, וכן בביתו חייב משום בתו ומשום אשתו, ולאו דבתו ודאמו נלכדו לקורבה דע"י אונסין כגון אמו אנוסת אביו או בתו מאנוסתו ע"פ, ואכן כך פסק

בקושיית הרמב"ן מסוגיא דמכות

והרמב"ן בפורש ב' הביא דברי הרמב"ם הללו דהיכא דהעונש מפורש שפיר ילפינן אזהרה מן הדין, והקשה עליהם מהגמ' במכות (ה' ב') דילפינן חיוב מיתה לאחותו בת אביו ובת אמו, ואמרין עונש שמענו אזהרה מנין ויליף לה מקרא, ומבואר שם שלא הוצרכה למימר אחותו בת אביו ובת אמו שהרי כבר נאמר אחותו בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, ומ"מ נכתב ללמדך שאין מזהירין מן הדין, וחזינן דגם אחר דידעינן עונש לבת אביו שהיא בת אמו מ"מ הוצרך להם מקרא להביא אזהרה משום שאין מזהירין מן הדין ולא ילפינן לה מק"ו אפילו היכא דידעינן העונש, וע"ש שנחלק על כל דברי הר"מ.

ומרן ז"ל באבי עזרי בא ליישב דברי הרמב"ם לפמש"כ הרמב"ם ברפי"ח מסנהדרין אלו הן הלוקין כל העובר על לא תעשה שחייבין עליו כרת ואין בו מיתה בית דין וכו' וכל לאו שניתן לאזהרת מיתה בית דין כגון לא תנאף לא תעשה מלאכה בשבת אין לוקין עליו ע"ש. ומבואר דפוסק הרמב"ם דלאו שניתן לאזהרת מיתה ביי"ד אין לוקין עליו ואילו לאו שיש בו כרת לוקין עליו.

ומבואר ברמב"ם (פ"א מהלכות ממרים ה"ב) שאפילו באופן שאין בו חיוב מיתה כלל כיון שעיקר הלואו בא לחיוב מיתה אין לוקין עליו, שכתב שם, כל מי שאינו עושה כהוראתו עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל,

נחשב מפורש בתורה כמבואר בדבריו (פ"ג מהלכות אישות ה"כ) שנחלק בזה על הרמב"ם שם, וס"ל כשיטת הרמב"ן בשהמ"ל שאף דבר שנלמד בגז"ש נחשב כמפורש בתורה ולא דברי סופרים, ועל כן אינו סובר שצריך לידחק שלפי רבא גם צעינו להקל וחומר, אלא לפי רבא כל איסורו נלמד מהגז"ש מבת אשתו, ומ"מ הוי לאורייתא לכל דבר ככל דבר המפורש בתורה.

ולפי זה סובר הראב"ד שאין מקום לחייב שתיים בביתו מנשואתו כיון שכל עיקר איסור בתו מאנוסתו נלמד מבת אשתו בגז"ש וכל מה שנלמד מגז"ש חשיב אותה אזהרה שהגז"ש רק מלמדת שגם זה כלול באיסור, אבל איסור אחד הוא, ועל כן השיג שאין מקום לחייב ב' בזה ורק דמ"מ כיון שיש כאן ב' סיבות נפרדות לאיסור הוי כמו באחאע"א דאף שלא חל כיון שיש כאן ב' סיבות לאיסור חמיר טפי מאיסור אחד].

אבל הרמב"ם איזל לטעמיה דסובר דגם לפי רבא עיקר האיסור ידעינן מבת בתו כ"ש בתו וכנ"ל, והלימוד מגז"ש הוא רק על האזהרה, וא"כ בביתו מנשואתו שפיר יש מקום לחייב ב' חדא משום בת אשתו וחדא משום בתו דידעינן עיקר איסורה ממקום אחר. [ולפי"ז פשוט שכל מחלוקתם רק בביתו מנשואתו, אבל בבית בתו מנשואתו חייב ב' בזה ל"ש סברא זו, שהרי ב' איסורים מפורשים זה בת אשתו וערות בת בתו, ועי' זירוז' שהובא באו"ש שם]. ופורש הדברים מבוארים כבר בדברי מרן ז"ל באבי עזרי שם [בשינוי קצת], ועמש"נ בזה לעיל בפרשת אחרי (סימן ס"ד).

כולן אינו לוקה משום דהוי לאו שבכללות וכן ביאר הרמב"ם בשורש ט' בגדר לאו שבכללות.

והנה דין בן סורר ומורה הוא לעל אכילתו הראשונה שאכל בדרך בסו"מ לוקה, ועל אכילתו השניה נהרג, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ז מהלכות ממרים) כיאל דנין בן סורר ומורה וכו' מביאין שני עדים שגנב משל אביו וקנה בשר ויין במה שגנב ואכל אותה אכילה האמורה אחר ההתראה וזו היא עדות הראשונה, ומלקין אותו כשאר חייבי מלקות שנאמר ויסרו אותו ולא ישמע אליהם, חזר וגנב משל אביו ואכל אכילה זו וכו' מביאין אותו לבי"ד של כ"ג, ומביאין שני עדים ומעידין עליו שגנב ואכל אכילה זו האמורה אחר שהתרו בו וזו היא עדות אחרונה וכו' גומרין דינו בדרך כל הרגוי בית דין וסוקלין אותו ע"ש.

והראשונים נתקשו היכן האזהרה למלקות אלו, שהרי מלא תאכלו על הדם אין לחייבו לכאורה כיון שהוא לאו שבכללות ואין לוקין עליו וכבר עמדו על כך בתוס' בסנהדרין פס"ג ע"ש.

ואכן הרמב"ם כתב ברפ"ז ממרים להזהרתו מלא תאכלו על הדם וז"ל, בן סורר ומורה האמור בתורה הרי נתפרשה בו סקילה, ולא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר והיכן הזהיר, לא תאכלו על הדם לא תאכל אכילה המביאה לידי שפיכות דמים וזו אכילת בן סורר ומורה וכו'. ומבואר דבסו"מ אזהרתו היא מקרא זה של לא תאכלו על הדם.

ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרה מיתת בית דין שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק שנאמר והאיש אשר יעשה בזדון וגו' ע"ש. ומבואר דבכל עובר על דבריהם אף שאין בו כלל חיוב מיתה רק בזקן ממרא מ"מ כיון שעיקר הלואו בא למיתה אין לוקין עליו.

וביאר דבר זה הוא לפי המבואר במכות (י"ג ד') דמיתה בעי אזהרה אבל כרת לא בעי אזהרה, ועל כן בחייבי מיתות דבא הלואו לאזהרה למיתה אין אזהרה למלקות, אבל בכרת שאין כורך באזהרה שפיר אתא הלואו לאזהרה למלקות. וממילא לפי"ז י"ל דכ"מ שכתב הרמב"ם שאם נאמר העונש ידעינו ממילא שיש לאו שאין עונש בלא לאו, וכיון שכן סגי גם באזהרה מן הדין, כ"ז במיתה שאין מיתה בלא לאו ואזהרה ובהכרח שיש בזה לאו אבל בשנאמר עונש כרת א"צ אזהרה אין הכרח שיש בזה אזהרה ואין מזהירין מן הדין, ונעיין מש"כ מרן זצ"ל (פ"ה מהלכות ממרים ופי"ח מהלכות סנהדרין) באריכות.

בשיטת הרמב"ם באזהרת בן סורר ומורה

ובדרך זו איזל הרמב"ם גבי אזהרת בן סורר ומורה, דמבואר בגמ' סנהדרין (ס"ג ע"א) אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם ופירש"י לא תאכלו אכילה שתהרגו עליה, ומבואר שם דמקרא זה ילפינו איסורא לכמה דברים, אוכל מן הבהמה קודם שתלא נפשה, ושאין מזרין על הרגוי ב"ד, ושאין סנהדרין שהרגו את הנפש אוכלין כל אותו היום, וא"ר אבין בר חייא על

ולכאורה היה אפ"ל דגבי חמץ ותערובת חמץ אמנם הענין אחד אבל ב' פסוקים הם דחמץ נלמד מלא יאכל חמץ ותערובת חמץ מכל מחממת לא יאכלו, ולכן נמנה לב' לאוין. אבל גבי בן סורר ומורה אף שהעונשין חלוקין מ"מ מחד קרא ילפינן להו ולהכי אינו נמנה אלא בלאו אחד, דמנין הלאוין הוא לפי מספר הלאוין שנאמרו בתורה ולא לפי מספר הענינים המזהירים.

אבל זה אינו דחזינן ברמב"ם בכ"מ שאינו כן, כגון גבי לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויאהרדך וגו' דמנה הרמב"ם בזה ז' לאוין מעשר דגן ותירוש ויאהר, אוכל בכור תמים, וחטאת חוץ לעזרה וכו' (ל"ת קמ"א - קמ"ז), אף שכולן נלמדים בדרשה מחד קרא ובחד לא תעשה, דמ"מ כיון שיש גילוי על כל אחד ואחד שחייב עליו חשיב כל אחד לאו בפני עצמו, וה"נ בסו"מ כיון דנענש על כל אחד בנפרד ואף חלוקים בעונשיהן מ"ט לא יחשב הלאו ללא תאכלו על הדם לב' לאוין אף שגניהם נלמדו מחד קרא.

וראיה לדבר זה מלאו דאלוהים לא תקלל שמנה הרמב"ם ב' לאוין בזה, דבל"ת שט"ו כתב, שהזהירנו מקלל הדיין והוא אומרו יתעלה אלוהים לא תקלל והעובר על לאו זה לוקה, ובל"ת ס' מנה לאו זה אזהרה למגדף את השם, וביאר שם דלא הוי לאו שבכללות כיון שעל מגדף נאמר כבר חיוב מיתה ונוקב שם השם מות יומת, אלא שלא באה אזהרה מיוחדת בזה ואזהרה ילפינן מאלוקים לא תקלל ובכה"ג לא הוי לאו שבכללות ע"ש.

אמנם לשיטת הרמב"ם ניחא דאף שהוא לאו שבכללות מ"מ כיון שנתפרש בתורה כבר העונש בכה"ג סגי לאזהרה גם מלאו שבפני עצמו אין לוקין עליו וכמו דבכה"ג מזהירין מן הדין, וה"ה מלאו שבכללות. וכן ביאר להדיא הרמב"ם בסהמ"ז בלאו דבסו"מ (ל"ת קל"ה) וז"ל, ואע"פ שזה הלאו הוא לאו שבכללות כמו שביארנו בשורש התשיעי, שאחר שהעונש מפורש אין לחוש על האזהרה אם היא מן הדין או מלאו שבכללות, וכבר התבאר זה פעמים וכו' ע"ש. וביאור הדברים כדביאר הר"מ בסוף שורש י"ד שכיון שנאמר כאן חיוב מיתה בהכרח שיש כאן לאו דאין עונש מיתה בלאו, רק דאיכא כללא שאין עונשין אלא"כ מפורשת אזהרה בתורה ולזה סגי גם באזהרה מן הדין או מלאו שבכללות כיון שלא בא לחדש הלאו רק לאזהרה וכנ"ל.

בקר' הרמב"ן מ"ט לא נמנה בן סו"מ בתרי לאוין כיון שעונשים חלוקים

והנה הרמב"ן בסהמ"ז (ל"ת קל"ה) הקשה על הרמב"ם דלשיטתו שכשיש עונשים חלוקים נמנה הדבר לב' לאוין, וכמו שכתב הרמב"ם בלאוין קל"ז - קל"ח גבי חמץ ותערובת חמץ שכיון שעל חמץ יש כרת ועל תערובת חמץ מלקות הוי ב' לאוין, א"כ ה"ה גבי בן סורר ומורה הוי ליה למנותם לב' לאוים דעל אכילה הראשונה יש מלקות ועל אכילה השניה יש מיתה הוי ליה למנותם לב' לאוין ומ"ט מנה הרמב"ם כל דין בסו"מ בלאו אחד (שם).

הרמב"ם בללו זה גופיה וכנ"ל, אבל הללו והאיסור הוא משום בסו"מ ולא משום לא תאכלו על הדם.

ועל פי זה יס לבאר הא דלא נמנה לב' לאוין ולא דמי לאלוהים לא תקלל, דהתם עיקר הללו אחא למקלל דיין ועליו לוקה משום שעבר בללו זה ועל מגדף ידעינן לאו ממק"א ומהכא לא ילפינן רק אזהרה, וממילא יס למנות ב' לאוין חדא מקלל דיין וחדא מגדף. אבל הכא בבסו"מ דאין כאן אלא איסור אחד בבסו"מ, דבין באכילה ובין במיתה אין החיוב משום לא תאכלו על הדם ואינו משמש אלא לאזהרה גרידא על העונש שנתפרש בבסו"מ, אבל עיקר האיסור הוא בסו"מ, ובסו"מ ודאי אין למנותו לב' לאוין דאיסור אחד הוא שלא יהיה בסו"מ וב' העונשים על דבר אחד הם, ועל כן אינו נמנה לב' לאוין.

ומה שנמנו חמץ ותערובת חמץ לב' לאוין ה"ט כיון שנאסרו ב' אופנים שונים באיסור אם הם חלוקים בעונשם כגון הכא שאין כרת כי אם בחמץ ולא בתערובת חמץ, ממילא ידעינן שהם ב' לאוין חלוקים, ואין סיבה למנותם בחדא דאף שענינם אחד מ"מ חלוקתם במעשיהם ובעונשם מוכיחה שב' לאוין נפרדים הם, וקרא דכתיב בחמץ לא יאכל חמץ וקרא דכתיב בתערובת כל מחמץ לא תאכלו ב' לאוין הן, אבל הכא דתרוייהו נאסרו משום בסו"מ וענינם אחד ומשם ידעינן הללו שלהם, דמלוקה ומת משום בסו"מ ידעינן שיש בזה לאו, וקרא דלא תאכלו על הדם הוי בתרוייהו רק אזהרה, אין למנותו אלא ללאו א' בבסו"מ.

והביאור הוא בפשטות שעיקר הללו אחא למקלל דיין ולכן לוקין עליו, ואילו לגבי מגדף נאמר כבר העונש מיתה וידעינן דאית ביה לא תעשה אלא דבעינן אזהרה משום שאין עונשין אלא"כ מפורש אזהרה בתורה, ואזהרה ילפינן מקרא זה, ולא חשיב שהללו בא לב' דברים, ומה"ט נמנה ב' לאוין, דהללו דקללת דיין נלמד מקרא זה ולאו דמגדף ידעינן מדחייבה בו תורה מיתה ומקרא זה לא ילפינן רק אזהרה.

ועל פי זה קשה גם הכא גבי בסו"מ מ"ט אין מונים אותו לב' לאוין וכמשה"ק הרמב"ן והרי ה"נ דעיקר העונש ידעינן וילפינן מקרא זה רק אזהרה לא הוי לאו שבכללות הכולל איסור לכמה דברים אלא הוי איסורים נפרדים, וכמו שמונים אלוהים לא תקלל לב' לאוין.

ונראה בזה דחיוב המלקות בבסו"מ באכילה ראשונה דילפינן ליה מקרא דויסרו אותו כמ"ס הר"מ אינו לאו גרידא משום דעבר על לא תאכלו על הדם וככל חייבי לאוין שלוקים רק דתלוי בכמה פריטים בדיני בסו"מ הוא שלא יהיה בסו"מ הראוי ליסקל ולמות, וכמו שכתב הגר"ח בדרך אהת (בהל' ממרים), אלא גם דין מלקות דבאכילה הראשונה הוא משום ויסרו אותו ומדין בסו"מ, וכמו שהאריך באבי עזרי בהל' ממרים לבאר, ומקרא דלא תאכלו על הדם לא ידעינן אלא אזהרה משום שאין עונשין אלא"כ מזהירין, ובאמת שא"א ללקות כלל משום לא תאכלו על הדם דהוי לאו שבכללות דכולל כמה ענינים כמש"כ הרמב"ם אלא שלגבי אזהרה היכא שמפורש כבר העונש סגי גם בללו שבכללות או מן הדין וכמש"כ

וכנ"ל. וביאר דבאופן שנאמר העונש וילפינו הלאו ממק"א כגון בכל הני דמקלל אביו ואמו או מכה אביו ואמו הביאור הוא להלאו הזה דמקלל נאמר על כל ישראל ומתפרש גם על אביו ואמו במיוחד, וכמו שנאמר ב' פעמים האיסור לקלל חדא על כל אדם וחדא על אביו ואמו, וכן במכה ובשאר דוכתין דאמרינן כן, אבל באחותו הגם שנתרבה לעונש מ"מ הלא בלשון הפסוק לעונש כתיב בת אמו או בת אביו וא"א לפרש על בת אביו ובת אמו, אלא דאיכא ריבויא דיש בזה עונש אבל עכ"פ הלאו לא יכול להתפרש על זה, וכיון שכן אין בזה לאו מיוחד ובעינן ילפותא גם על הלאו, ורק היכא שאפשר למנותו לב' לאוין ולבאר שהלאו מתייחד עליו בנפרד בזה כתב הר"מ שהלאו קאי גם על זה אפילו ע"י ק"ו.

ולפי"ז יובן היטב גדר הלאו דבסו"מ ושאין שייך למנותו לב', דבתערוכת חמץ הרי ב' קראי איכא גבי חמץ וגבי תערוכת ונמצא דכשאמרינן שיש כאן ב' לאוין נפרדים יש לכ"א אזהרה שנתייחדה בו, וכל הני דנמנו לב' כמו בהא דמגדף דילפינן אזהרתו מקללת כל אדם הפירוש שהלאו הזה כמו שנאמר על מגדף במיוחד, וכן בכל הני דאמרן, ולכן מונים אותם לב' לאוין, חדא הפשטא דקרא וחדא מה שילפינן לאזהרתו מהכא, אבל דבסו"מ דילפינן מלא תאכלו על הדם הרי האיסור בזה הוא אחד ואף אם נתייחד לאו זה וכמו שנאמר על דסו"מ סו"ס אין כאן אלא לאו אחד לבסו"מ ואין מקום למנותו לב' לאוין ודו"ק וכבר ציינ האבי עזרי בסו"ד קס דלפי"ז י"ל בלאו דבסו"מ.

וכן מצינו במקומות נוספים כעין זה כגון בלאו דהכאה דמנה הרמב"ם (ל"ת ט), וכן מנה בלאו נפרד הכאת האם והאב (ל"ת ט"ו), וה"ט כמש"כ הרמב"ם קס שכיון שמפורש העונש שכתוב מכה אביו ואמו מות יומת ידעינן כבר שיש בזה לאו, אלא דלמילף אזהרה ילפינן מקרא דהכאת כל אדם, דמוזהר הוא משם, אבל עיקר הלאו הוא על הכאת אביו ואמו. וכן מצינו לגבי קללת אביו ואמו שמנה למצוה נפרדת (ל"ת ט"ח) אף שאזהרתו הוא מקרא דקללת כל ישראל והוא נמנה בפני עצמו (ל"ת ט"ז), וה"ט משום שנתפרש בו כבר העונש ומקלל אביו ואמו מות יומת, ורק משום שאין עונשין אא"כ מזהירין בעינן קרא למיסר ליה וזה ילפינן מקרא דקללת כל ישראל.

וביאר הדבר דבכל הני מתפרש הלאו כלאו על כל ישראל וגם אזהרה לאביו ואמו שכבר נתפרש בהם העונש וידעינן שיש לאו. אבל דבסו"מ אינו כן דלא תאכלו על הדם אינו לאו לא לאכילה ראשונה ולא לשניה ובתירויהו אינו אלא אזהרה לאיסור דכבר ידעינן מהעונש, והאיסור עצמו אחד הוא - בן סורר ומורה, בזה א"א למנותו לב' לאוין אלא לאו אחד הוא דבסו"מ.

ומרן ז"ל באבי עזרי (פ"ה מממרים) כתב לייסב בזה באופן מחודש שיטת הרמב"ם הנ"ל מקושיית הרמב"ן, שהקשה עמש"כ הרמב"ם דכל היכא שנתפרש העונש מזהירין מן הדין מהא דגם אחר דילפינן עונש לאחותו מאביו ואמו בעינן למילף אזהרה ואמרינן ביה שאין מזהירין מן הדין

סימן קב

במצות שילוח הקן

"בי יקרא קן ציפור וגו' לא תקח האם על הבנים שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך" (כ"ב ו')

פטור מלשלח, [כיון דבשעת לקיחת האם לא לקחה מעל בניה], ומשמע מן הרישא עדוקא משום שחזר ונטל את הבנים לאחר נטילת האם הוא דחייב לשלח, הא מלד לקיחת האם גרידא לא נתחייב, דאל"כ מאי קמ"ל, ואילו מהמשך דברי התוספתא לכאורה מוכח לא כן אלא דחייב על לקיחת האם מלד עצמה דאמרינן "אחד נוטל את האם ואחד [רצ"ל] אדם אחר] נוטל את הבנים הנוטל את האם חייב", ומשמע דאע"ג דלא נטל אלא את האם בכ"ז חייב ולריך ישוב סתירת הדברים [ועיין חסדי דוד מש"כ בזה].

ונראה דבאמת העיקר הוא כהוכחה מן הרישא, דס"ל לתוספתא דאינו חייב אלא על לקיחת שניהם, ואעפ"כ נטילת שני אנשים מצטרפת, והיינו משום דחזינן בגמ' בחולין (ע"ח ב') דביסודו ושורשו שזה לאו זה ללאו דאיתו ואת בנו, דיעו"ש שהשוו אותם לענין נקבות אם שייך אותו ואת בנו באם, וכן מבואר גם בדברי הרמב"ן בפירושו לכאן שכתב "גם זו מצוה מצוירת מן אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד", והשתא לגבי אותו ואת בנו קיי"ל דאף אם ב' בנ"א שחטו אחד את האם ואחד את הבן בפ"ע השני חייב, וא"כ ה"ה הכא נטילת שניהם מצטרפת אלא דהקפידא תמיד תהיה על אותו שנטל את האם.

פרש"י "לא תקח האם בעודה על בניה". ומשמע דס"ל דעיקר האיסור הוא על לקיחת האם בעצמה כשהיא על בניה, וכמו שתירגס יוצ"ע "לא תיסוב אימיה מעל בניה", והעירני ידידי הרב ידידי' שווארץ שיחי' מלשון רש"י חולין (ע"ח ב') שכתב בד"ה באם על הבנים, שהזהרנו שלא לקח שניהם, ור"ב. אכן הרמב"ם בסה"מ (ל"ת ט"ו) כתב "הזהרנו שלא ניקח קן ציפור בעת הצידה האם והבנים", ומשמע שפירש ששהלאו הוא על לקיחת האם עם הבנים יחדיו, ו"על" מלשון "עם", הוא וכמו אם על הבנים (הושע י' י"ד), וביותר משמע כן בספר המלוות המווגה ע"י הגר"ח העליר זצוק"ל "שהזהירו מקחת קן ציפור בכללו בעת הצידה האם והבנים", וכ"ה בפירוש המשניות (מכות פ"ג) וז"ל "בשילוח הקן לוקח אם לקחם כאחד", וכן נקט בשו"ת חכם נבי (סי' פ"ג) דאינו עובר בלאו זה אלא בשלוקח את האם עם הבנים, וראה בספר הכתב והקבלה כאן שהאריך בזה, והביא שכן משמע גם מהחזקוני והרבינו בחיי בביאורם לפסוק זה. ועיין שו"ת חות יאיר (סי' ס"ז) ומנחת חינוך.

והנה בתוספתא שלהי חולין אמרו "נטל את האם ואח"כ נטל את הבנים חייב לשלח, נטל את הבנים ואח"כ נטל את האם

והעשה תלוין ז"ז, ולכן נראה דגם בעשה אינו מחוייב אלא כשנוטל גם את הבנים וכוונת המשנה אינה לעשה אלא דכיון דעיקר הלואו הוא שלא יקח האם עם הבנים לכך היתה הו"א דיוכל לתקן את הלואו גם באופן הפוך שתחת שהיה לו לשלח את האם וליקח את הבנים ישלח הוא את הבנים ויקח את האם וזה חידשה המשנה שאין הדבר כן ואילו על העשה כלל לא דיברה.

והנה בחכ"ל הנ"ל כתב דאף דאמרן דאינו עובר בלאו אלא בנוטלו גם את האם וגם את הבנים, מ"מ בעשה דשילוח חייב הוא אף כשרצונו ליטול רק את האם לבדה, ותמך דבריו בדברי המשנה בחולין (קמ"א א') דתנן "אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב לשלח", ומשמע דאיכא חיוב שילוח על האם גם כששילח את הבנים, אכן ע"ז איכא כמה קושיות המוכיחות דהלואו

סימן קכא

בענין מצות מעקה ואימתי מברכין עליה

"בי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים
בביתך כי יפול הנופל ממנו" (כ"ב ח')

מעקה ולא על הסרת שאר המכשולות, וכדבריו משמע בפסוק גם מדברי התוס' בקידושין (ל"ד) שכתבו דמגדל כלב רע וסולם רעוע עובר רק בל"ת, וכן פסק בספר חכמת אדם דאין מברכין רק על בניית מעקה שהוא מצות עשה, אכן על הסרת המכשולות או כיסוי הבורות וכדו' אין מברכין, ואף דמרכינן להו בספרי (תלא פיס' רכ"ט) אין לי אלא גג מנין לרבות בורות שיחים ומערות ת"ל לא תשים דמים וגו' פירש החכמ"א דלא מרכינן להו אלא ללאו אכן לעשה לא איתרבו ומשו"ה אין מברכין עליהם, וכ"כ בהעמק שאלה (שאי' קמ"ה) הו"ד בדבר אברהם (סי' ל"ז) וע"ע בספר הגר"י פרלא ז"ל על סהמ"א להרס"ג (עשה ע"ז) שהאריך בזה.

אכן הרמב"ם בסה"מ (עשה קפ"ז) לא ס"ל הכי דכתב שציונו להסיר המכשולים

הנה בהאי קרא נאמרה מצות עשה דעשיית מעקה ומצות לא תעשה דלא תשים דמים בביתך, והנה הלואו כולל מלבד חובת עשיית המעקה אף איסור כללי שלא להניח כל מכשול בביתו וכמו שאמרו בב"ק (ט"ז ב') מנין שלא יגדל אדם כלב רע ולא יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו ת"ל לא תשים דמים בביתך, והאריכו הראשונים והאחרונים ז"ל אי גם במצות עשה איכללו כל המכשולות או דילמא דאיהי אינה כוללת אלא לחובת עשיית מעקה בלבד.

הסמ"ק (סי' קנ"ב) כ' מצוה לעשות מעקה דכתיב ועשית מעקה, ועשית זו מצוה עשה ולא תשים זו בל"ת ונראה וכו' דפעמים יס' בל"ת בלא העשה כגון מעמיד סולם רעוע ולכך חלקתים לשתי מצוות ע"כ, והיינו דס"ל דלא קאי העשה אלא אבנית

המיוחדת של בניית מעקה לא נאמרה בשאר המכשולות ומשום אין מצרכין עליה.

אכן הגר"פ (פס) ר"ל דאף ביד החזקה דעת הרמב"ם היא כדעתו בשה"מ, ובכל המכשולות איכא להאי מ"ע דמעקה, ומש"כ בה"ד כוונתו רק להוסיף ציווי ואזהרה להשמר בדבר יפה יפה ולמהר בהסרת המכשולות, ולזה הביא לקרא להשמר לך ושמור נפשך, אכן אף מלות מעקה כוללת להסרת כל המכשולות וכן האריך בדב"א (פס).

ומעתה ל"ע לרמב"ם ולחינוך, דאטו נימא דכל המסיר מכשול כגון שמסלק כלב רע או סולם רעוע יברך אהב"ו על עשיית מעקה הא זהו דבר זר שלא שמענוהו, ואמנם בספר דב"א פס הביא מהמעשה רב להגר"א (סי' ק') שז' דעל עשיית מעקה על פי הבאר יש לברך ומזה מוכח דס"ל להגר"א דהא דמרבין בספרי לשאר המכשולות גם למ"ע מרבין, אכן זהו דוקא על עשיית מעקה אכן אטו נימא לדידיה דאף בסילוק סולם רעוע מציתו יתחייב בצרכה.

ואשר יראה בזה, דאף דכל הסרת המכשולות נכללו בכלל המ"ע דועשית מעקה לשי' הרמב"ם והחינוך, אכן מ"מ איכא בזה חילוק גדול, דהמלוא והחיוב של עשיית מעקה זהו מלוא חיובית, דהיינו דהא בניית בית א"א להחשיבה כעשיית מכשול, דהבית אינו מכשול, וליכא כל עוולה בעצם בניית הבית, אלא דלכאן התורה הוא שיבנה בית וישים מעקה לגגו, וכמש"כ החזו"א (חו"מ ליקוטים סימן י"ח) וז"ל נראה

והסכנות מכל מושבותינו זה שנבנה כותל סביב הגג וכו' וכן כל המקומות המסוכנים והרעועין כולם יבנו על סדר שיסור הרעוע וכו', עכ"ל, וכ"כ גם החינוך (מלוא תקמ"ו) שהיא מלוא להסיר כל המכשולים וכו' ולא נאמר גג אלא שדיבר הכתוב בהווה ומבואר דסברי דאף המ"ע קאי אכל המכשולות ולא רק הלאו, וכן דקדק מדבריהם הגר"פ פס.

ובשיטת הרמב"ם ביד החזקה נחלקו הדעות דכתב (רי"ף פ"א מרואח) מלות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר ועשית מעקה לגגך וכו' וכל המניח גגו בלי מעקה ביטל מלות עשה ע"כ, והשתא אי ס"ל הכא נמי כמו שכתב בשה"מ הלך עשה זה כולל אף את הסרת שאר המכשולות וא"כ היה לו לכוללן יחדיו ולבאר דהמניח מכשול עובר בל"ת ומבטל עשה ואמאי נקט דוקא גג, ומזה למד החכמ"א דס"ל להרמב"ם דהמ"ע קאי רק אבניית מעקה לגג ואף דכתב הרמב"ם (פס בהל"ד) אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וכו' כגון באר בחצירו וכו' חייב לעשות להן חוליא גבוהה עשרה טפחים או לעשות להן כיסוי וכו', ואם לא הסיר והניח המכשול ביטל מ"ע כתב החכמ"א דאין כוונת הרמב"ם בזה למלות עשה דבניית מעקה כי אם לעשה להשמר לך ושמור נפשך. וכמש"כ פס הרמב"ם דכל מכשול שיש בו סכ"נ מלות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהיזהר בו יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך, והיינו דאיכא עשה כללי של שמירת הגוף והנפש, ואעשה זה נתכוין הרמב"ם בה"ד במש"כ דאף בשאר מכשולות איכא מ"ע, אכן מ"ע

מזכרין על עשייתו וכפי שמזכרין אכל מ"ע חיונית, משא"כ בצור ושאר המכשולות שעיקר רצון התורה הוא שלא יהיה המכשול כלל וכלל התם אין זה גדר של קיום מלות עשה ולא שייכא בזה ברכה, ופתח בחר דמי לגג, ללא אסרה תורה קיום הבחירות, אלא דבעו כיסוי, וע"כ התם הוא דכאמר הגר"א דיש לבדק, ודו"ק.

דכל גג אינו בכלל המכשולות שאין ניזקו מאוי כ"כ, שהעומד מאוי לזיהר וכו', וגם הוא מנהגו של עולם וכמו שמותר לעלות באילן וכו', אלא שבגג בית דירה חדשה תורה מלות מעקה ולהקפיד על סכנת הנופל וכו', וגם בבית שהייבתו מעקה לא אסרה תורה על האדם שלא יעלה לגג בלא מעקה אלא עליו לעשות מעקה וכו', עי"ש, ומשו"ה שפיר

סימן קכב

בגדרי היתר דמיתת הבעל ובדין בעל שמת וקם לתחיה

"לא יוכל שלחה כל ימיו" (כ"ב כ"ט)

מיתת הבעל ואם כן בין כך הרי היא משתלחת ממנו.

והנה יעו"ש במשנת ר"א שהאריך לבאר להסביר זה בנוי על ב' הנחות, א' דגדר המתיר של מיתת הבעל הוא מעשה המיתה לאיתקש לגט כמ"ש בקידושין (י"ג ב'), ולפ"ז י"ל עוד הנחה דרק רגע המיתה הוא המתיר ולא השעה שלאחר המיתה, דהיינו שאין התירה משום שאין לה בעל שכבר מת אלא דרגע מעשה המיתה מתירה וא"כ שפיר י"ל דהיתר הגט ומיתת הבעל חלין כאחת, ווכ"כ בס' קוב"ש (ב"ב קל"ז) יעו"ש.

והגרא"ק הוכיח יסוד זה ממ"ש בגיטין (ל"ט) בגר שמת והניח עצדים דזכו עצמם בני חורין בזכות הממון, והאיסור פקע משום דעבדו דגר כאשתו

בסיפרי כאן ילפינן לא יוכל שלחה כל ימיו אצל משלחה ליבם, וז"ל בכונתו, [ועי' בהגר"א שהגיה דהיבם משלחה] וגירסתנו פירשה המשך חכמה לשון שלחה משמעותו על תולדות השילוח ממנו [משא"כ לשון לשלחה קאי על פעולת השילוח] ולכן ילפינן שיכול לשלחה בגט שיחול עם גמר המיתה [ונפק"מ לפוטרה מהיבם בזה] כיון דאז כבר בין כך לא תוכל להיות עמו, ויעו"ש שהביא מב"ב (קל"ו) דגט יכול לחול עם גמר המיתה, ול"ח גט לאחר מיתה אלא כשחל לאחר המיתה.

והנה גם בשו"ת משנת רבי אהרן (סי' ס"ו) פירש כך באריכות את לשון הספרי, אלא שהוא פירש כפשוטו דאף אם לשון שילוח קאי על פעולת השילוח מ"מ כאן בשעת גמר מיתה בין כך חלה ההפקעה של

בגיטין (פ"ז ה"ג) גבי הר"ז גיטך אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך י"ב חודש דבעי אי מותרת לינשא כיון דודאי שוב לא יבוא, או ללא ניתנת משום דאני אומר שמה נסים נעשו לו ויחיה, ופירש המראה"פ והברכ"י הנ"ל הכונה כפשוטו דא"ל להתירה כיון דשמה חזר וקם לתחיה ותחזור להיות א"ל ולפ"ז חזינו דמיתת הבעל אינה מעשה המתיר דא"ל כ מה איכפת לן אם ישוב ויחיה הלא כבר הותרה במיתתו.

אכן באמת תמוה לומר כן בכוונת הירושלמי, דלפ"ז תקשה בכל אשה שהעידו שמת בעלה תיאסר לינשא שמה נעשו לו נסים וחי ומ"ש נקטה הירושלמי דוקא בתנאי דגט אם לא באתי עד י"ב חודש, וכבר תמהו בזאת בשו"ת נפש חיה (אעה"ז סי' ג') ובשו"ת בית יצחק (אהע"ז סי' ו' אות ג').

ולכן כ' בנפש חיה ובבית יצחק דאין כונת הירושלמי כמ"ש הברכ"י אלא דהכא הנידון לענין אם נחשב קיום התנאי של הגט דכל שיקום בנס ויבוא נמצא שלא נתקיים התנאי ושוב הגט בטל ומיירי בפשיטות שנתן לה גט כדי שלא תיזקק ליבוס, ולכן כל שיבוא אחר שיקום נמצא שלא נתקיים התנאי ושוב הגט בטל וזקוקה היא ליבוס, ולפ"ז לא נאמר בירושלמי דכשישוב ויחיה תחזור להיות אשת איש.

ולפי"ז הדרי' למש"כ דמיתת הבעל היא מעשה המתיר, ואפי' יקום לתחיה

מה אשתו ניתנת במיתת הבעל אף עבדו נותר במיתת האדון ומיהו כשהם קטנים כיון שלא זוכין בממון בעצמם אין המיתה מתרת דמיתה מתרת רק האיסור, ובטור (יו"ד סי' רס"ז) ובשו"ע (שם סעיף ס"ה) בשם הרמ"ה דכשהי' קטן בשעת מיתה אף שהגדיל אח"כ וזכה בעצמו תו ל"מ מיתת האדון להתירו כיון דלא התירתו שעת המיתה שוב אף שהקטנים שהגדילו זכו בעצמם במאי פקע השתא הא ליכא מיתת האדון לליפקע איסורא וכיון דלאשה מדמינן לה מוכח שגם באשה כה"ג אם לא התירתו רגע המיתה שוב אין כאן מתיר.

והנה שאילתא דא אי מיתת הבעל זהו מתיר או דילמא שריותא לאיתתא הוא רק משום שאין לה בעל, כבר האריכו בזה האחרונים ז"ל בסוגיא דקידושין (י"ג ב') ועי' קוב"ש (ח"ב סי' כ"ז), והנפק"מ בזה היא לכאורה מהו הדין באשה שמת בעלה ואח"כ קם לתחיה אם חוזרת ונאסרת דאם מיתת הבעל היא מעשה מתיר כבר הותרה אך אם מה שאין לה בעל הוא המתיר י"ל כיון שחזר וקם חזרה לאיסורא. וידוע שנסתפק בזה הברכ"י באהע"ז (סי' י"ז הו"ד בפת"ש שם סק"א) ובאבנ"ז אהע"ז (סוף סי' נ"ו) בתשובתו להנפ"ש חיה, אמנם כ' דכיון שמדברי הרמ"ה הנ"ל מוכח שמעשה המיתה הוא המתיר שוב פשוט שאף לכשקם לתחיה לא תחזור להיות אשתו האסורה.

והנה בברכ"י הוכיח שצב"ה חוזרת ונאסרת, מהא דאמרי' בירושלמי

שוב לא תיאסר אלא שאם יבוא יתבטל התנאי של הגט ותהיה זקוקה לזכר.

וברם בס' נפש חיה כ' דאכתי שפיר י"ל שאם יקום ויחיה תחזור להיות אסורה מכאן ולהבא, אלא דמ"מ בכל אלמנה לא חיישין לכך דכבר יש לה חזקת היתר וחזקת מת ולשמה קם לתחיה לא חיישין, אבל לגבי הגט זהו ספק למפרע, דאם יחיה ויבוא יתבטל הגט ושוב אין כאן חזקת מגורשת ושפיר חיישין לגבי זה שמה יקום ויחיה.

אך באמת נ"ל דא"כ לבוא לזה, אלא כוונת הירושלמי היא כך [שהרי מסבירא קשה בכלל לחוש לחשך רחוק כזה שמה יקום לתחיה], דהנה ברמב"ם הל' גירושין (פ"ט הי"א) פסק דבאומר הר"ז גיטך אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש ומת בתוך י"ב חודש אע"פ שאי אפשר שיבוא והרי היא מגורשת מ"מ לא תינשא במקום יבס עד שיעברו י"ב חודש וכ' במ"מ דמקורו מסוגיא דבבלי גיטין (ע"ו) ומדברי הירושלמי הנ"ל, שהוא במחלוקת ואיכא מ"ד שאסורה לינשא לזר עד י"ב חודש, והטעם פי' במ"מ וז"ל שאע"פ שאי אפשר שיתבטל התנאי בשום פנים דכיון שמת בודאי לא יבוא אע"פ כן אינה מותרת ואין מחזיקין אותה בגרושה עד שיהיה מתקיים התנאי בפועל שאע"פ שא"א שיבא מ"מ לא נתבטל בפועל, ויעו"ש שכ"כ גם להיפך בהר"ז גיטך אם תתני לי ר' זוז ומת דאע"פ שאין יכולה ליתן ליורשיו מ"מ אין כאן ביטול התנאי בפועל ולפיכך חולקתה, וזה דקדוק נפלא מורה על שכל רבינו עכ"ל.

והנה דברי המ"מ ז"כ דהרי בירושלמי יש טעם אחר דחיישי' שמה נסים נעשו לו ויחיה ויתבטל התנאי ועל כן נראה ברור דכוונת הירושלמי לפי המ"מ היא דודאי לא חיישין לזינא שמה באמת קם לתחיה אלא דסברת הירושלמי הוא דכיון ששייך שיקום לתחיה ואם יקום יוכל לבטל הגט ע"י קיום התנאי שוב זה נחשב שחסר כאן קיום התנאי בפועל כיון ששייך שיקום לתחיה ויבטל הגט ע"י קיום התנאי וזהו רק טעמא שלא יחשב קיום התנאי בפועל.

ולפ"ז אין כאן חשש במציאות שמה קם לתחיה, ולכן שפיר י"ל כמש"כ הברכ"י והנפש חיה דיתכן שאם יקום תחזור להיות א"א, אך מ"מ במציאות אין לנו חוששין לדבר רחוק שיקום לתחיה, ודו"ק היטב.

מיהו בגוף כונת הסיפרי לפי פירוש הנ"ל דאחי לשרויי לשלחה בגט שיחול בשעת מיתה, י"ל דגם אם נימא דמיתת בעל מתרת רק לאחר מיתה מ"מ כיון שהגט חל רק בשעת מיתתו לא קרינן שילחה כל ימיו דמכל ימיו ילפינן שרק במשך ימי חייו אסור לשלחה ולא בגט שחל רק בשעת מיתתו, ולפ"ז א"ל לחידוש הנ"ל דמיתת הבעל חל התירה ברגע גמר המיתה, דמ"מ ההיתר של הגט הזה לא חל במשך ימיו, וכמ"ש גם זה בס' משנת ר"א הנ"ל, ודו"ק היטב בכ"ז.

ושו"ר דכדברינו ממך כתב בספר שמחת יו"ט, והועיל ואין הספר מזוי כ"כ תח"י הלומדים ראיתי להביא דבריו כלשונם,

חודש חיישינן שמא יחיה למה לא נחוש נמי בסתם אלמנה לאוסרה מטעם זה. וכו'.

והנה כי כן נראה דבמקום יבם כל שמת בלא בנים משעת מיתתו היא זקוקה ליבם ואף שחזר ויחיה אח"כ, דעיקר מלות יבום כשאין לו חליצה תלוי במיתת הבעל שכיולא בהנה אם היה לו בנים היתה מותרת לעלמא, וכיון דבאופן זה שחזר ויחיה מותרת לעלמא היא זקוקה ליבם נמי ואינה מותרת לעלמא בלא חליצה.

וזהו כוונת הירושלמי דבמקום יבם אסורה לינשא לאחר בתוך י"ב חודש שאני אומר שמא ע"י נס יחיה ויבוא כאן ויבטל התנאי ונמצא דאינה מגורשת כי אם אלמנה היא, דכין שמת הבעל יום א' אע"פ שחזר ומת זקוקה ליבם, ודוקא במקום יבם דעקר התר לעלמא הוא מאד הגט כיון דהגט הוא בתנאי שלא יבוא אף שמת וחששא רחוקה היא שיחיה ויבוא מ"מ כיון דליכא קיום התנאי בפועל כי אם בכח דעדיין לא הגיע הזמן של י"ב חודש להאריך קיום התנאי בפועל אמרי' חששא רחוקה כי האי שמא יחיה, לא כי יס לחוש לזה, אלא הוא טעם להבין מה חילוק והפרש יס בין קיום התנאי בכח לקיום התנאי בפועל, דעכ"פ יס מאירות בעולם דכל שלא הגיע הזמן עדיין אפשר להתבטל התנאי, והעיקר הוא דסתם תנאי בעי' שיתקיים בפועל דכל שלא נתקיים בפועל ואיכא למתלי בחששא רחוקה שיתבטל התנאי תלינן, זה נראה לי בפי' הירושלמי דדוקא במקום יבם אסר מאן דאסר.

"והנה הרי"ף והר"ם (פ"ט מהלכות גירושין הי"א) והרא"ש פסקו דכיון דבעיין לא איפשיטא אזלינן לחומרא ולא תנשא במקום יבם עד אחר י"ב חדש יעו"ש, דנראה מבואר דס"ל דעיקר בעיין נפ"מ במקום יבם, אבל שלא במקום יבם פשיטא שמתרת לינשא מיד דל מהבא הגט מותרת משום אלמנה, ולכאורה קשה דמאחר דבירושלמי הנז' נראה דעיקר הטעם הוא משום דיש לחוש שמא נעשו לו ניסים ויחיה.

ונראה לכאורה דהכוונה הוא דס"ל לירושלמי שאע"פ שמת מיתה גמורה כיון שחזר לחיות חשיב כאילו לא מת כלל ועדיין אשתו היא כבראשונה ולא פקע איסור אשת איש מעליה, דאף דהאשה מותרת במיתת הבעל בכה"ג דחזר לחיות חשיב כאילו לא מת, וא"כ כפי טעם זה אפי' שלא במקום יבם אסורה לינשא בתוך י"ב חודש דחנו חוששין שמא יחיה ויבא ויבטל התנאי ונמצא למפרע דהגט בטל ומיתת הבעל שלא היתה עולמית, שחזר ויחיה, אינה מתרת אותה ונמצאת א"א למפרע. וכן הק' הפ"מ דביאורו (מרמה הפניס) דפ' מי שחזרו (ה"ח).

ולע"ד נראה דאין כאן קו' כלל דאין פי' הירושלמי כמו שהבין הוא דכפי טעם זה שייך לאסור אפי' שלא במקום יבם, דאיך אפשר לומר כן דאפי' מת מיתה גמורה כיון דחזר ויחיה חשיב כאילו לא מת ועדיין א"א היא, דא"כ לדעת הירושלמי איך אנו מתירין בעלמא א"א במיתת הבעל כל עוד וזמן שיש לחוש שמא יעשה לו נס ויחיה, דאם בנותן גט בתנאי דאם לא באתי עד י"ב

סימן קכג

בגדר חיוב מיתת ב"ד וחיוב מלקות

"והיה אם בן הכות הרשע והפילו השופט וגו' ארבעים יכנו
לא יוסיף" (כ"ה ב')

בפני עצמו וכו' ע"ש בדבריו. ומבואר בדברי הרמב"ן לחלוק עונש מיתה ממלקות, דבמיתה יש חיוב מיוחד להרוג מחלל שבת וחיוב נפרד להרוג עובד ע"ז וכן בכולהו, משא"כ במלקות דהוא מזה כללית להלקות כל העובר על א' מאיסורי התורה. וביאור חילוק זה נראה דלגבי מיתה חיוב המיתה הוא חיוב נפרד מהאיסור, דמלבד האיסור נאמר בתורה חיוב להרוג המחלל שבת וכדו', משא"כ במלקות בא גילוי בפסוק והיה אם בן הכות וגו' לכל איסורים שבתורה מלקות עמם, ואין החיוב מלקות חיוב נפרד להלקות האוכל נבילה וכדו' אלא גלי קרא דבכל איסור איכא נמי מלקות ולהכי אין למנות במלקות כל א' בפני עצמו, דבכלל האיסור הוא [רק מזה אחת לב"ד להלקות כל חייבי מלקות], משא"כ במיתה דהוא חיוב מיוחד להמית המחלל שבת או עובד ע"ז ואינו כלול באיסור בזה מונים למזה בפנ"ע.

ומדעת הרמב"ם משמע דס"ל דאף במלקות איננו חיוב כללי דבכל איסור איכא נמי מלקות אלא חיוב בפני עצמו בכל עבירה ועבירה.

(ב) ואפשר דאזלי בזה לשיטתייהו דהא דפליגי (שורש טו') גבי לאוין הנכפלין, דש' הרמב"ם שם דאין מלקות על כפל הלאוין רק לפי מספר שמות האיסור שיש בזה, וכל שהם

(א) הרמב"ם בשהמ"ל (שורש י"ד) כתב דאין ראוי למנות כל פרט מהגדר והעונש למזה בפני עצמה עד שנאמר שהאיווי לסקול מחלל שבת מזה עשה והאיווי לסקול בעל אוב מזה עשה שניה וסקילת עו"ז מזה שלישית עד שיהיה מנין המאות כמו מחוייבי מיתות ב"ד, כמו שעשה זולתנו, שא"כ היה ראוי שנמנה ג"כ כל מלקות ומלקות בפני עצמו, ויהיה הלקאת אוכל נבילה מזה בפני עצמה והלקאת אוכל חזיר מזה שנית והלקאת אוכל ב"ח וכו', ובודאי לא נמנה אלא מין העונש לבד והוא המלקות, וכן לא נמנה מחוייבי מיתות ב"ד אלא מיני העונשים בלבד והם סקילה שריפה הרג וחנק עכ"ל.

והרמב"ן (שם) דחה הראיה ממלקות דאין הדמיון עולה יפה, דבמלקות לא נכטוינו בכל עבירה בפני עצמה, אלא ליונו הי"ת מזה כללית אחר הלאוין כולן שנלקה על כל לאו הדומה ללאו דחסימה, דלא באו מפורש בקרא גבי מלקות אלא ב' מצוות והיה אם בן הכות הרשע וגו' והכהו לפניו, וכן לא יוסיף להכות ולכן לא מונים המלקות למאות רבות, משא"כ המיתה דעונשי מיתות ב"ד נמנין כ"א ואחד לפי שיש מצו"ע בפני עצמה לסקול מחלל שבת ומזה אחרת לסקול עו"ז ואין זה מזה כוללת אלא בכ"א מאמר

הרמז"ס דכל שנאסר קודם המעשה אפי' ע"י ע"א הוחזק באיסורו אף לענוש עליו מ"ט לא קטלינן לה, אכן אם נימא דדברי הר"מ אמורים רק ביחס לענוש מלקות ולא לענוש מיתה מיושב שפיר, ואה"נ דמלקינן על פיו ומ"מ לא קטלינן לה.

וביאור הדברים נראה לענוש מלקות בא על הא דעבר אמימרא דרחמנא (כלשון הגמ' תמורה ד' ב'), ולהכי כל שהעיד ע"א דנאמן לאסרו אם אכלו אח"כ עבר איסור ולוקה, אבל נאמנות העד איננה לזרר המציאות דזו נבילה או חלב רק דנאמן לגבי לאוסרו, ובמלקות דחיובו בא מכח האיסור עצמו ממילא כל שנאמן לאוסרו ונאסר ממילא הוא במלקות, אך לגבי מיתה דהחיוב מיתה חיוב נפרד מעצם האיסור, כיון שלא נתברר שזו אשת איש נהי דעבר איסור כיון דהע"א נאמן לאסור, מ"מ לא הוברר דבא על אשת איש ולא הוברר שהוא כלול בחיוב המיתה כיון שלא נתברר דבירור שחילל שבת או שזו א"א.

(ד) וברמז"ס (פ"כ מהלכות איסור"ב הי"ג) כתב: מי שצא ואמר כהן אני אינו נאמן אבל אסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואם נשא לוקה. ודעת המל"מ (סס) והש"ס (פ"ו) דמייירי בשהוחזק ל' יום ומדינא דעונשין על החזקות, אבל דביאור הגר"א (סי' ג' סק"א) מבואר דא"צ בזה הוחזק אלא לדאש נאמן על עצמו יותר מק' עדים לאסור ואף לענוש. וא"ע ממש"כ הרמז"ס (סופ"ד מהלכות איסור"ב) האשה שאמרה מקודשת אני אינה נהרגת על פיה עד שיהיו שם עדים או תוחזק ע"ש, דמוכח דאין נהרגת על פי עצמה, וזהו

משם אחד הוא מלקות א', רק אם נתחדש בו איסור משם אחר לוקה עליו עוד, והרמז"ן ס"ל דכפל הלואין גורם נמי כפל מלקות דהוי כב' איסורים ע"ש. דלהרמז"ן דבמלקות אין חיוב בפנ"ע אלא בכל איסור כלול הענוש מלקות, ס"ל מדכפל לאיסורו נכפל המלקות שלו, דכל ציווי התורה שלא לעשות כו"כ אית ביה נמי מלקות על שעבר על הציווי, ולהכי ס"ל דאם נכפל הלואין נכפלו המלקות, משא"כ הרמז"ס דס"ל דגם במלקות יש חיוב מיוחד להלקות אוכל נבילה וכדו' ולא כלול ממילא באיסור א"כ לא איכפ"ל דנכפל האיסור, דלא הציווי גורם המלקות אלא שם האיסור כגון אוכל נבילה וכדו' רק באם נטרפו כמה שמות איסור דנמלא שיש כאן כמה חיובים נפרדים לוקה כמה מלקות, משא"כ אם נכפל האיסור עצמו בכל תוספת שם איסור ודו"ק. ונראה להלן ביאור החילוק שביניהם.

(ג) והנה הרמז"ס (פט"ו מהלכות סנהדרין) כתב אין צריך ב' עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בע"א יוחזק, כיצד אמר ע"א חלב כליות הוא זה, גרושה או זונה אשה זו, ואכל או בעל בעדים הרי זה לוקה וכו'. ודברי הרמז"ס אמורים כלפי מלקות, ודן הגרע"א בתשו' (ק"ז) אם גם לגבי מיתה נימא הכי ויהרגו על פי הוחזק דע"א כשצא קודם המעשה [וכן נקט הש"ס פ"ו פ"ח] או דילמא דוקא לגבי מלקות אמרינן הכי ולא לענוש מיתה. וכתב דיש לישב בדרך זו את קושית הפנ"י בקידושין (ס"ג ב') בזה דנאמן האב על בתי לומר דנתקדשה דאין סוקלין על פיו, והקשה לפי"ד

המלקות בא ממילא ע"י האיסור, דגלי קרא דכל איסור ואיסור גורם נמי חיוב מלקות, משא"כ לענין מיתה דיך חיוב להמית העובר, וכן בחלב לענין כרת וכן חיוב הבאת הקרבן הוי מלוא בפי"ע דעובר עבירה זו יבא קרבן לכפרתו, בזה מחלקין דנהי דהעבירה עצמה הוי בכל שהוא מ"מ חיוב המחודש של מיתה [וקרבן] לא נתחדש רק בכשיעור כזית וכדו'.

ובשורש הדברים נראה להביאור בחילוק זה הוא דמיתה בזה לכפר על העבירה שעבר ולתקנה, ואילו מלקות בא ליסרו על שעבר ושללא יעמוד במדרו, וכדתנ' דקרא דויסרו אותו וגו' (דברים כ"ב י"ח) [וכן שם (כ"א י"ח)] נדרש על חיוב מלקות, ועל כן במלקות כל שעבר אמימרא דרחמנא דאסר לו לוקה, משא"כ מיתה דבא לכפר על ע"ז או חילול שבת וכדו' אין מחוייב אלא בדירור שהיה חילול שבת וכנ"ל.

ועיין בחידושי הגר"ח (הלכות ממרים) דמבאר דדינא דאיסתני דינא איסתני קטלא לא מצינו רק בחיוב מיתה, אבל במלקות לא מצינו כן וליכא למילף מלקות מיניה, ויעו"ש דמוכח דהוא פטור רק בחיוב מיתה ולא מהני לפטור ממלקות, ומבאר בזה פסקי הרמב"ם גבי בן סו"מ ע"ש. ואפשר דהגדר בזה לפמש"נ דלגבי מלקות דחיובו נובע מעצם האיסור, כיון דעבר אמימרא דרחמנא א"כ כיון דעבר באיסור ממילא מחוייב מלקות ול"ש ליתן באיסור תנאים של איסתני דינא דהוא חילוק בגדר החיוב עונש, ולמלקות כל שהיה איסור ממילא האיסור מחייבו במלקות, ודוקא

אכן אשר הכריחם להמל"מ והש"ס לומר דהך דפ"כ מיירי דהוחזק. ואשר על כן לריך לחלק בין מיתה למלקות, דדוקא לגבי מלקות מהני נאמנותו כיון דנאמן לאסור על עצמו ונמלא שהדבר אסור לו ועבר אמימרא דרחמנא וממילא לקי, משא"כ לענין מיתה לא סגי בכך שנאמן לאוסרו, דאכתי כל שלא איתבדר המציאות דחילל שבת או דבא על הערוה לא כלול בחיוב המיתה שנאמר דוקא על מחלל שבת וכדו', ודוקא במלקות אמרינן דכל שנכלל באיסור ממילא מתחייב מלקות וכס"נ וכ"מ במשנת ר"א יבמות סי' כ"ב.

(ה) וברך זו יס לפרש דברי המהרי"ק (שורש פ"ז) דמחלק דינא דעונשין על פי החזקות בין מיתה למלקות דלענין מלקות סגי החזקה קלושה אף בלא מעשה ולענין מיתה בעינן מעשה כגון כרוכים אחריה [ועמש"כ בזה הב"ש אהע"ז רס"י י"ט] יעו"ש, וביאה"ד לפמש"נ דלענין מלקות סגי בכך שיש לאסור וממילא נכלל במלקות, משא"כ לחיוב מיתה בעינן בירור גמור להכלילו בחיוב המיתה דנאמר בזה ובעינן חזקה גמורה המבשרת.

והנה רבי שמעון ס"ל (מכות י"ז א') דכל שהוא למלקות ולא נאמר ההלכה של כזית ושיעורין אלא לענין קרבן, וה"ה לכרת כמבואר בפירש"י שם. ואפשר דהגדר בזה לפמש"נ, דבמלקות העונש נכלל בעצם האיסור ובכתי נפרד ממנו, וכיון דבאכילת כל שהוא איכא איסורא איכא נמי מלקות, וכן לפי סדרת הריטב"א בשם הרמ"ה (מכות שם) דע"י דאכל במזיד אחשביה לחומר האיסור, היינו דוקא במלקות דחיוב

במיתה לחיוב המיתה חיוב נפרד בפנ"ע יס
בזה תנאים מסוימים, ויתכן שאע"פ שעומד

באיסור שעבר, מ"מ אינו כלול בחיוב
המיתה ודו"ק.

סימן קכד

בגדר הלאו דלא תחוס עיניך ברודף

"וקצתה את כפה לא תחוס עינך" (כ"ה י"ב)

בספרי דריש מנין שאם אי אתה יכול להזילו
בכפה הזילו בנפשה ת"ל לא תחוס
עינך וכו'. וכן הוא ברמב"ם (פ"א מהלכות
רואה ה"ז) דמהאי קרא ילפינן דאם א"א
להזיל הנרדף אלא בהריגת הרודף הרי אלו
הורגין אותו שנא' וקאותה את כפה לא תחוס
וגו'.

מטעם חייבי מיתות שוגגין פטורים והאריכו
בגדרן של דברים ובפנ"מ שביניהם כגון
ברודף אחר הטריפה וכדו', עי' בגר"ח (פ"א
מרוצה ה"ט), ובאחיעזר (ח"א סי' י"ח י"ט),
ובאזי עזרי (סס), ואמרי משה (סי' ל'
בהגה"ה) באורד. ואמנם ל"ב מקור ב'
הדינים הללו.

והנה ידוע מש"כ באחרונים דב' דינים
איכא בהריגת הרודף, חדא משום
פיקוח נפש והלכתו של הנרדף, רק דנתחדש
כאן דאע"פ דבכל מקום אין דוחין נפש
מפני נפש כאן דוחין נפש הרודף מפני
הנרדף, ועוד דהתורה חייבתו מיתה והתירה
דמו בגלל חומר המעשה שעומד להרוג,
אלא דכשאפשר להזילו בא' מאבריו וניתן
למנוע בלא"ה את המעשה רצחה עדיף
טפי להזילו כך ובזה למנוע את חומר
המעשה, אבל כשא"א להזילו באבריו
ועומד לפני רצחה חומר זה מתיר את דמו
ומחוייב במיתה.

ונראה לפי מש"כ הרמב"ם בספר המלוות
(רל"ז) בלאו דלא תעמוד על דם
רעד בשם הספרא דמהאי קרא ילפי' נמי
הרודף אחר חזירו להרגו דחייבין להזילו
בנפשו ע"ש. ואמנם בסנהדרין (ע"ג א')
איתא ת"ר מנין לרודף אחר חזירו להרגו
שניתן להזילו ת"ל לא תעמוד על דם רעד,
ומקשינן הא מיבע"ל לכדתניא מנין לרואה
את חזירו שהוא טובע בנהר וכו' שחייב
להזילו ת"ל לא תעמוד על דם רעד, אין
הכי נמי, וחלל ניתן להזילו בנפשו מנלן
וכו'. ומבואר בגמ' דהאי קרא מיבעי ליה
למילתא אחריתא ולא למילין בנפשו,
ואפשר דהספרא פליג על הש"ס דילן. אבל
טפי נראה דלמסקנא דיעינן דניתן להזילו
בנפשו וכדילפינן מקרא אחרתא שם ממילא
נכלל גם זה בלאו דלא תעמוד על דם
רעד.

ובמו שכתב בקאו"ח (כ"ח) בשם תוס' רי"ד
דהא לרודף פטור דדינא דקם ליה
בדרכה מיניה ה"ט דהוי כמי שנגמר דינו
בבי"ד וברח מעונשו עי"ש וכ"ה ביד רמה
בסנהדרין (ע"ב), מיהו רש"י פירש שם דהוא

הוא בודאי מגדר הכלה דל"ץ בזה דין חיוב במה שע"י שיוולדתו מסתכנת, וא"כ ל"כ לפי משנ"ת הא דיליף לה הרמב"ם מקרא ללא תחוס עינך, שהוא מלך חיוב העונש של הרודף מיהו יעויין בשינויי נוסחאות (הוא"א פרנקל) דבספרים ישנים חילקו הך דינא וההלכה מתחילה "לפיכך הורו חכמים ולפי"ז יש לפרש דקאי אעיקר דינא שכתב לעיל מיניה דהורגים הרודף.

והנה בסנהדרין (ע"ב ב') א"ר הונא קטן הרודף ניתן להאילו בנפשו קסבר רודף אין צריך התראה, איתביה רב חסדא לר"ה וכו' יעו"ש. והנודע ביהודה (תנינא חו"מ ס') ביאר להמחלוקת בין רב הונא לרב חסדא היא בשאלה זו האם הריגת הרודף היא עונש או הכלת הנרדף ללרב הונא אינה מטעם עונש אלא משום הכלה ולהכי אין צריך התראה, ולרב חסדא מטעם עונש. ובזה כתב ליטב דברי הגמ' (ע"ג א') דקס"ד ללמוד דין רודף דניתן להאילו בנפשו מקל וחומר מנערה, ופריך וכי עונשין מן הדין, והקשה הנו"ב וכי זה שמאילין בנפשו עונש הוא הלא אינו אלא הכלה, ואין עונשין מן הדין שמענו אבל אין מאילין מן הדין לא שמענו, ולכן מפרש שקושיית הגמ' אליבא דרב חסדא דס"ל דבעי התראה והריגת הרודף היא בגדר עונש, אבל לדין דקי"ל כרב הונא אינו גדר עונש ע"ש.

והרמב"ם (פ"א מהלכות רוצח ה"ז) כתב, כיצד אם הזהירוהו והרי הוא רודף אחריו אע"פ שלא קיבל עליו התראה כיון שעדיין הוא רודף הרי"ז נהרג וכו'.

ונמצא שיש ב' מאוות בהריגת הרודף, לא תחוס עינך, ולא תעמוד על דם רעד, ונראה דמהכא ילפינן ב' גדרי הריגת הרודף (למאן דס"ל הכי), דהלל האי קרא ללא תעמוד על דם רעד בודאי מדין הכלת הנרדף הוא, דמהתם ילפינן כל שאר חיובי הכלה דטובע בנהר וכו' כמ"ש בגמ' וברמב"ם סהמ"ז סס, ואין החידוש אלא שמאילין הנרדף אפי' בנפשו של רודף. ואילו קרא ללא תחוס עינך משמעו דבא בתורת עונש, דבהכלה מה שיד לחוס, וכן משמע ברמב"ם (פ"כ מהלכות סנהדרין) דכתב אסור לבי"ד לחוס על ההורג וכו' שנא' לא תחוס עינך. ודיותר, לפמש"כ הגרי"ז (עהר"מ עמ' ע"א) צביאור דעת הרמב"ם בלאו ללא תחוס, שאין ענינו ציווי על קיום הדין וכפי שהבין הרמב"ן עי"ש, דעל זה נכטוינו במא"ע להרוג חייבי מיתות, אלא לאסור עצם הרחמנות עליו, והרחמנות גופא היא החטא, והוא לאו בעלמא על הדיון שלא לחוס על הרוצח, ולהכי נקט ליה הרמב"ם יחד עם שאר הלכות דיינים ע"ש בדבריו, ולפי"ז בודאי הא דכתב הרמב"ם (ה"ז) דמהתם ילפינן להרוג הרודף הוא בגדר חיוב ועונש, ולפי"ז מתבאר לנו המקור לב' הדינים שצרוף.

והנה הרמב"ם (פ"א ה"ח) כתב שנא' לא תחוס עינך הרי זו מאות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף, לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר שצמעה מפני שהוא כרודף להרגה עכ"ל. והנה הא דקטלינן לעובר

וכתב בטור או"ח (סי' תכ"ה) לדעת הרמב"ם מתרים בו שאם יהרגו יהרגוהו אלא דמ"מ א"צ שיקבל עליו התראה, והטור עצמו פליג דא"צ התראה כלל, וע"פ דב"ח.

וא"כ לפי"ד הרמב"ם נראה דגם לרב הונא הוי בגדר עונש אלא דחידש דקילא התראתו משאר התראות, וכן מוכח גם מלשון ההתראה שמתרים בו שאם יהרגו יהרגוהו והלא טפי הול"ל שאם ממשיך לרדוף יהרגוהו, וכי מתרין בו על הרציחה עצמה לדנו עליה, וע"כ דחיובו לרדוף משום דליינין ליה כהרג וחייבתו תורה כבר ברדיפתו את העונש שמגיע על תולאות הרדיפה, ולכן ההתראה היא על רציחה. [ומשה"ק הנו"ב מאין עונשין מן הדין יעו"פ בהגה"ה מבנו מהר"ש דתלוי הוא בטעמים שנאמרו בהך מילתא דאין עונשין מן הדין].

והנה בגמ' שם איתא לאומרים לרודף ראה שישראל הוא וכן ברית הוא והתורה אמרה שופך דם האדם בדם דמו ישפך ע"פ [ומבואר שם דקאי גם למ"ד לרודף א"צ התראה עי' ברש"י ד"ה והתורה], והך קרא הוא אזהרה על רציחה ממס, דמס ילפי' איסור רציחה דב"נ כמ"פ בסנהדרין (נ"ו ב'), ועי' בזמנ"ח דהוכיח מזה דגם דב"נ יס דין רודף ועכ"פ מדמיינין הך אזהרה דרציחה על הריגת הרודף משמע דגדר הריגת הרודף משום דליינין ליה כרולת. [וע"ע בחזו"א סנהדרין סי' י"ט סק"ו מש"כ בזה].

וכן משמע נמי מסדר דברי הרמב"ם בריש הל' רולח דכתב (ה"ה) לרולח שהרג אין ממיתין אותו עד שיבא לבי"ד וידונוהו למיתה וה"ה כל מחוייבי מיתות בי"ד, ואח"כ כתב (ה"ו) דד"א בשעבר ועשה העון אבל הרודף אחר חבירו להרגו וכו', ומשמע דגם הוא מן המחוייבין מיתה ובכללם, וכן הוא נמי לשון הטור (סי' תכ"ה) דאע"פ שאין דנים בזה"ז דיני נפשות דד"א בדבר שצריך בי"ד ועדים אבל הנהרגים בלא בי"ד כגון רודף נהרגים גם האידנא ע"פ.

והנה בסנהדרין (ע"ב ב') דריש דבא במחתרת אין לו דמים בין בחול בין בשבת, ואמרינן דאיכטריך סד"א מידי דהוי אהרוגי בי"ד דבשבת לא קטלינן קמ"ל.

ועי' מל"מ (פכ"ד מהלכות שבת ה"ז) שנסתפק בדין רודף אם ניתן להצילו בנפשו בשבת, וכתב דברודף אחר חבירו להרגו פשיטא דמחללין שבת דאין לך דבר העומד בפני פיקו"נ ודמו של רודף כבר התירתו תורה ע"ש. ופלא שלא הביא מהך דבא במחתרת, ועכ"פ ז"כ כדבריו כיון שהתורה התירה דמו פשיטא דאף במקום חילול שבת שרי דאין לך דבר העומד בפני פיקו"נ. וא"ל דהך דהותר דמו הוא מגדר העונש מכח דהחמירה תורה בעונשו דליינין ליה כאילו כבר הרג, וממילא קטלינן ליה משום פיקו"נ של הנרדף, אבל בשבת דאין עונשין סד"א דלא הותר דמו ולא יסתרי להורגו מפני פיקו"נ דהדר הדין דאין דוחין נפש מפני נפש, ודוקא במקום שהותר דמו שייך ההיתר של פיקו"נ.

כי תבא

סימן קכה

בדין כהן שנודע שהוא חלל

"ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם" (וכו ג')

בזיכורים והם אינם קדשי מזבח וויעויין שו"ת באר יצחק (יו"ד סי' כ"ה) ושו"ת דובב מישרים (ח"א סי' מ"ז) שדנו בכהן שנהג ליטול פדיון הבן ולבסוף נמאץ שהוא חלל אם לריכים לחזור ולפדות ותלו זאת בהאי פלוגתא.

ויל"ע לאינהו כולו אלו חליצא דר' יהושע במתני' דהתם דקאמר דכהן שעבד ונמאץ ב"ג וב"ח עבודתו כשרה, ואיהו גופיה קאמר בהדי הדדי דכהן שיהא אוכל בתרומה ונודע שהוא ב"ג וב"ח פטור מקרן וחומש, והשתא תרומה הא אינה מקדשי מזבח וא"כ היכי מצינן למימר דכל דבריו אינם אלא בקדשי מזבח.

אמנם באמת בצבלי מצינו ב' טעמים בדברי ר' יהושע גבי תרומה, דאיכא מ"ד דהוא משום דתרומה איקרי עבודה וכסם שעבודת ב"ג וב"ח בדיעבד כשרה כך על אכילתו אינו מתחייב, ואיכא מ"ד דהוא משום דטועה הוא בדבר מזה, עי' פסחים (ע"ב ב') ומעתה אפ"ל דבהא תליא, דאי גבי עבודה המקור הוא מובאת אל הכהן שפיר מצינן למיכלל תרומה בהא אך אי המקור דילה הוא מ"ופעל ידיו תרצה" לא מצינן למילף תרומה מינה,

כתב הרמב"ן בתו"ד "ונראה שהם ידרשו בזה שאם הקריב זיכורים או עולה וקרבנות בכהן שהוא בחזקת כשר ולאחר זמן נמאץ שהוא בן גרושה הקרבנות כשירין כמ"ס בקידושין", עכ"ל.

וכונתו בזה לדברי הגמ' בפרק האומר (ס"ו ב') והכי אמרינן התם "ובן גרושה ובן חלוה דעבודתו כשרה מנלן אמר רב יהודה אמר שמואל דאמר קרא והיתה לו ולזרעו אחריו, בין זרע כשר ובין זרע פסול, אבוא דשמואל אמר מהבא בדרך ה' חילו ופועל ידיו תרצה אפילו חולין שבו תרצה, ר' ינאי אמר מהבא ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל כהן שלא היה בימיו אלא זה כשר ונתחלל" ע"כ.

והנה בירושלמי דתרומות (פ"ח ה"א) מייתי דלרשא דאבוא דשמואל משמיה דרב ולדרשא דר' ינאי משמיה דר' יוחנן וקאמרו עלה "על דעתיה דרב ובלבד בקדשי מקדש על דעתיה דר' יוחנן ואפילו בקדשי הגבול ובלבד בקדשי מקדש". והיינו דאי ילפינן לה מקרא ד"ופועל ידיו תרצה" לא מצינן למילף אלא לקדשי מזבח דבהון מיירי קרא, אך אי ילפינן לה מובאת אל הכהן שפיר מצינן למילף אף לקדשי הגבול, דהא הפסוק מיירי

וכמשנ"ת, ובעינן לטעמא דטעה בדבר מלואה.

ובעצם דברי הירושלמי דלמאן דיליף לה מוצאת אל הכהן מאינן למילף לשאר קדשי הגבול, יס להעיר דלכאורה יהיה הדבר שנוי בפלוגתא המוצאת בירושלמי בביכורים (פ"א ה"ב) אי ביכורים חשיבי קדשי מוצא כיון דטעונים הנחה אלל המזבח או לא, דלמ"ד לחשיבי שוב גם לדליה לא נוכל למילף מינייהו לשאר קדשי הגבול וניבעי לטעמא דטעה בדבר מלואה.

ואעתיק בזה מה שראיתי בשם מרן הגר"ש כהנמן ז"ל גאב"ד פוניבז' בענין כהן חלל שלא נודע (מכות י"א ב') נגמר דינו ונעשה כהן בן גרושה או בן חלוה פליגי בה ר"א ורי"ג, חד אמר מתה כהונה, וח"א בטלה כהונה ור"ל דפליגי בפלוגתא דר"א ורי"ג בהי עומד ומקריב ע"ג המזבח ונודע שהוא ב"ג או ב"ח ר"א אומר כל קרבנות שהקריב פסולין ורי"ג מכשיר ומסיק דפליגי אליבא דר"י דמ"ד בטלה ע"כ לא קאמר ר"י התם דכתיב בדרך ה' חילו ופועל ידיו תרצה אפילו חללין שבו אבל הכא אפילו ר"י מודה, וכ"פ הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהלכות רואה הלי"ב), ובגבול"א ובשעה"מ (פ"ו מהל' ביאת מקדש הל"י) הקשו מסוגיין לשיטת הרמב"ם שם דחלל שנודע ג"כ אם עבד לא חילל ואין נ"מ בין נודע ללא נודע לכאורה איך שייך מתה כהונה מכיון שעבודתו כשירה גם בנודע.

והנה ברמב"ם פ"י הלי"ב מתרומות כתב דכהן שהיה אוכל ונודע לו שהוא ב"ג או ב"ח הרי אלו משלמין הקרן בלבד, ומשמע דבאוכל לאחר שנודע חייב בחומש וי"ש בחלל נ"מ מקודם שנודע לבין אחר שנודע. ויעויין בפסחים (ע"ב ב') שר"ל לאכילת תרומה הוי עבודה והוי בכלל דפועל ידיו תרצה, ולשיטת הרמב"ם ז"ל לא חילל בעבודה גם שנודע.

ובאבן האזל (פ"ו מהלכות ביאת מקדש) ר"ל ע"פ המבואר בירושלמי פ"ח מתרומות [הג"ל בדברינן] בהני דרשות דמייתי בבבלי קידושין (ס"ו ב') לרב מקרא דברך ה' חילו ולר"י מקרא דאשר יהיה בימים ההם, ואמר ע"ז על דעתיה דרב ובלבד כהן מקריב וע"ד דר"י אפילו כל כהן [ופי' הפ"מ דנפ"מ לענין חלל שראה נגעים] ע"ד דרב ובלבד בקדשי מקדש על דעתיה דר"י ואפילו בקדשי הגבול וסובר לאכילת תרומה לא חשיב עבודה ולא יליף אלל מקרא דהכהן אשר יהיה בימים ההם וזה רק עד שנודע אבל קרא דברך ה' חילו אפילו חוללן שבו תרצה אין נפ"מ בין לא נודע לנודע, והרמב"ם פוסק כשני הדרשות ולכן לענין עבודת קרבנות מכשיר מקרא דפועל ידיו תרצה אפילו לאחר שנודע אבל לענין תרומה שיסודו מקרא דאשר יהיה בימים ההם הוא פוטר רק בנודע אח"כ, יעוי"ש.

אלא קשה דא"כ בסוגיין למה בטלה כהונה מכיון שילפינן מקרא דאשר יהיה דהוי כהן עד שנודע וכשנודע כמתה כהונתו כסוגיין. ועוד קשה למה מחייב בתרומה

שרק כה"ג כשר וליוהכ"פ שצריך להיות פרו של כה"ג דוקא ולא של עושה העבודה אפילו כשממילא עובד.

והנה לכאורה עוד נפק"מ לענין טומאת כהנים בחלל שלא נודע שנטמא במזיד, אם ילקה על טומאתו אחר כך כשנודע, שאם ההכשר בכהונתו והוא כהן באלו הימים עבר בזדאי על לא יטמא ולא מזינו דין דאישתני דינא לענין מלקות, יעוי' בחידושי רבינו חיים הלוי (הל' ממרים פ"ז הל"ז).

והנה ברמב"ם (פ"ג מאכל הלי"א) "וכן החללים מותרים להטמא שנאמר בני אהרן עד שיהיו בניהונם", עכ"ל, ובלח"מ מביא שצספרי מפיק ליה מהכהנים למעט חללים ולא מזני אהרן. והי' נראה לפי המבואר בצדחים (ק"א ב') אמר רב משה רבינו כה"ג היה וחולק בקדשי שמים היה, ובכ"ז מסיק שם דלענין מראות נגעים כזר הי' משום דשאני מראות נגעים דאהרן ובניו כתובין בפרשה, וכהונתו של משה הי' חדוש דין כהונה מיוחד למשה לבדו וגם בניו לא היו אלא לויים יעוי"ש.

ובדרך זה י"ל דגם לענין חלל שלא נודע שנתחדש דינו מקרא דהכהן אשר יהיה בימים ההם שהוא כהן אבל אין כהונתו מדין בני אהרן וכהונתם שהם לזרעו אחריו, אלא דין כהן שבו כמו שמשה רבינו כה"ג היה, וממילא לענין דין נגעים לא יוכשר חלל אפי' לר"י. ולפי"ז י"ל דה"ה לענין טומאת כהנים ג"כ אהרן ובניו כתובין בפרשה נגעים.

מקודם שנודע מכיון שהוא כהן וכמפורש בקרא לענין זכורים לתת לכהן שיהיה בימים ההם.

והנה נקטו צביאור הירושלמי שר"י שיליף מהכהן אשר יהיה בימים ההם שהוא הכשר בהכהן שהוא כהן כ"ז שלא נודע, ולרב הוא הכשר בעבודתו של החלל אבל הוא בעצמו איננו כהן, ויעוי' פרש"י בסוגיא למכות (י"א ב') ובפסחים (ע"ב ב'), וממילא נפ"מ לענין קדשי הגבול ולענין ראיית נגעים, שאם ההכשר בהכהן הרי הוא כהן כשר וזוכה במתנות ורואה נגעים.

ועיין בכתובות (כ"ג א') בתוס' (ד"ה עדיה) ובהפלאה שם שכתב לדבר פשוט דלא אמרה תורה אלא דאינו מחלל עבודה, ומ"מ לכל שאר מיילי אין לו דין כהן, וכ"ש שאינו כהן גדול כלל וכו', עכ"ל, ולהמתבאר דבר זה תלוי בלפותא דלר"י הרי הוא הכשר בכהן וממילא אפשר שיהיה גם כה"ג וכדאמרינן מתה כהונה, אבל למסקנא שרק בהעבודה נתחדשה ההלכה להכשירה ואיננו כה"ג וממילא עבודתו ציוהכ"פ שצריך רק כה"ג לא יוכשר.

ועיין בתרגום ירושלמי פ' תבא, ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם דאף כהנא רברבא יתעבד", שלכאורה מאירים הם להורות כר"י שהוא כהן לימים וגם לכה"ג מתמנה.

ולפי"ז יס להעיר בירושלמי תרומות כששאל מה ביניהון דאפ"ל דנפ"מ אם חלל שלא נודע כשר גם לכהונה גדולה לעבודות

ויאמרו לנו דברי הרמב"ם ז"ל שממעט חלל מטומאת כהנים שנאמר בני אהרן עד שיהיו בכיהונם ונפ"מ לחלל עד שלא נודע שאף שהוא כהן מקרא דאל הכהן אשר יהיה בימים ההם אצל איננו בכלל קדושת כהונה דבעי אהרן ובניו.

ואם נכונים אנו ביסוד זה יש לומר דה"ה לענין מינוי חלל לכהן גדול לא יהני ולא מצינו דין כהן גדול אלא אם קדושתו מבני אהרן וכדכתיב והיה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם והוא לענין כהונה גדולה אצל כהונתו של חלל הוא חידוש דין כהונה לימים וכמו שביארנו לענין טומאה ונגעים ואחי שפיר מה שלא אמר בירושלמי דנפק"מ לר"י ורב לענין טומאה ולענין דין כהן גדול בחלל.

אמנם זהו רק לרב ור"י אצל בגמ' בקידושין (ס"ו ב') לרב יהודה אמר שמואל ילפינן מקרא דוהיתה לו ולזרעו אחריו בין זרע כשר ובין זרע פסול, ולדידיה בודאי שנעשה גם כהן גדול דקדושת כהונתו היא של בני אהרן ונאמר לענין כהונה גדולה.

ויוצא לנו לפי זה שבסוגיין דדיינינן אם מתה כהונה לענין כהן גדול היא רק אם ילפינן מקרא דוהיתה לו וכו' בין זרע כשר ובין זרע פסול, ולדידיה ודאי שרואה

בנגעים וחייב דייני טומאה ככל בני אהרן הכהנים.

אמנם הרמב"ם ז"ל שיטתו ברורה דאין בחלל דין בני אהרן ואין ממילא דין כהן גדול עלי' וכשנודע שהוא חלל בטלה כהונה גדולה למפרע אלא שהיה כהן מדין אל הכהן אשר יהיה בימים ההם וזה פוטרו מחומש כשאכל תרומה עד שלא נודע שלא הוי זר לקדש, אצל לאחר שנודע עברו ה"ימים ההם" ואיננו כהן, אלא עבודתו לא מתחללת מקרא דברך ה' חילו. ודאיתאן לזה י"ל דגם בשעה שהוא כהן רק לאיסור חילול התרומה הוא כהן אצל לענין זכות מתנות השבט אפשר שאין לו שלא נכלל בבני אהרן ולריד לשלם הקרן, ומדוקדקים דברי הרמב"ם ז"ל.

אמנם קרא דכהן בימים ההם הנאמר לענין זיכורים אפשר שהוא רק לענין תנופה והגשה וקריאת פרשת זיכורים לפניו, ועוד אפשר לחכמים סוף זיכורים הסוברים דנותנים אותם לאנשי משמר והם מחלקים ביניהם כקדשי המקדש וכ"פ הרמב"ם (בפ"ג מהל' זיכורים הל"א) בודאי שזכות זה לכהן העובד ולא מתנות השבט, ומדוקדק הסוגיא דזבחים הנ"ל דמשה כהן גדול היה ואוכל בקדשי המקדש בקרבנות מכהונת המשמר ודו"ק. עכ"ל מו"ר הנ"ל.

סימן קכו

גרים וכהנים במקרא ביכורים וידידי מעשר

ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי
היום לידוד אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ידוד
לאבותינו לתת לנו (כ"ו ג')

"השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל
ואת האדמה אשר נתתה לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ
זבת חלב ודבש" (כ"ו ט"ז)

ול"ע כיון דגם בביכורים וגם בוידידי מעשר
טעם אחד הוא דבעינן שיהיו מנוטלי חלק
בארץ מ"ש דפלגי ר' יהודה דוקא גבי
ביכורים לענין גר ולא גבי וידוי מעשר,
וכמו"כ ז"ע מדוע לא הוזכר דהאשה
מביאה ולא קוראה גבי וידוי מעשר כמו
גבי ביכורים.

וכבר עמדו בכע"ז ע"ד הרמב"ם דבשלהי
הלכות מע"ש (פי"א הי"ז) כתב
"ישראל וממזרים מתודים אצל לא גרים
ועצדים משוחררים מפני שאין להם חלק
בארץ והרי הוא אומר ואת האדמה אשר
נתת לנו, כהנים ולוים מתודים שאע"פ
שלא נטלו חלק בארץ יש להם ערי
מגרב", ואילו בהלכות ביכורים (פ"ד ה"ב)
כתב "ואלו מביאין ולא קורין האשה
והטומטום והאנדורגינום לפי שהן ספק
אשה ואינן יכולין לומר אשר נתת לי ד'
וכו' הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם אב
המון גויים נתתך וכו' וכן כהנים ולוים
מביאין וקורין מפני שיש להן ערי מגרב",
עכ"ל, וגם ע"ד קשה כנ"ל מ"ש דגבי וידוי
מעשר הוליא את הגרים ומ"ש דגבי הבאת

בביכורים (פ"א מ"ד) תנן "אלו מביאין ולא
קורין הגר מביא ואינו קורא
שאינו יכול לומר אשר נשבע ד' לאבותינו
לתת לנו ואם היתה אמו מישראל מביא
וקורא". והביא הר"ש דבירושלמי תני משמיה
דדבי יהודה דגר מביא וקורא משום דכתיב
כי אב המון גויים נתתך, עוד תנן התם
בסמוך דאף האשה מביאה ואינה קוראה
הואיל ואינה יכולה לומר לתת לנו ולא
נתחלקה א"י אלא לזכרים, ושם בתוספתא
(פ"א ה"ד) "רבי יוסי אומר היה ר"מ אומר
כהנים מביאין ולא קורין מפני שלא נטלו
חלק בארץ ואני אומר כשם שנטלו לוים כך
נטלו כהנים וכו'", ומבואר דהלוים לכו"ע
מביאין וקורין והפלוגתא היא בגרים
ובכהנים, וכן גם כתב רס"ק עה"פ אתה והלוי
דמכאן שהלוים מביאין מערי מגרב שלהם.

והנה במעשר שני (פ"ה מ"ד) תנן "אשר
נתת לנו וכו' מכאן אמרו ישראל
וממזרים מתודים אצל לא גרים ולא עצדים
משוחררים שאין להם חלק בארץ ר' מאיר
אומר אף לא כהנים ולוים שלא נטלו חלק
בארץ רבי יוסי אומר יש להם ערי מגרב",

במקומה עומדת מ"ש גבי וידוי מעשר דהויין בכלל האנשים [וכדחזינן מדלח הזכיר הרמב"ם לנתמעטו] ומ"ש גבי זיכורים דממעטין להו.

ויעיין בחי' הגר"ח עהש"ס שכתב על דרך הרדב"ז אך בתוספת הסבר, דהנה כדי לזכות בחלק הארץ צעין לב' תנאים, א. להיכלל בהצטחת ושצועת הקב"ה לאברהם שיזכו בניו בארץ, ב. לנחול בפועל את הארץ בכיבוש ירושה וישיבה, והשתא בזה חלוקים הגרים והנשים דהגרים נתמעטו רק מהתנאי הראשון דמלכתוב לשמות אבותם ינחלו דרשו בספרי (במדבר כ"ו) למעט את הגרים והיינו שאינם בכלל הצטחת הארץ דרק לשצטים הוצטחה הארץ, אך מהחלק השני לא נתמעטו דהא נוחלים הם בפועל כשאר ישראל, משא"כ הנשים א"א למעטם מתנאי זה דודאי הוו מזרע אברהם ככל ישראל ומיעוטם הוא דוקא מהתנאי השני דצעין כיבוש וירושה בפועל והם אינן בכלל זה וכדדרשו בספרי (שם) מהפסוק איש לפי פקודיו להוציא את הנשים.

ומעתה א"ש הקושיא הנ"ל, ואעתיק בזה את לשון חי' הגר"ח שם "דגבי מעשר הרי ילפינן עיכובא דנטיילת חלק מקרא אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו כמבואר במסכת מע"ש (פ"ה מי"ג וי"ד) כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש מכאן אמרו ישראל ומזרים מתודים אבל לא גרים וא"כ אנו דנים על דין ירושה מאברהם ע"י שצועת הקב"ה והצטחתו כך אתננה ולזרעך ע"פ ההלכה של מוחזקת היא בדינו מאבותינו ובזה הרי נשים

זיכורים ריבה אותם, וכמו"כ מ"ש דגבי זיכורים מיעט את האשה ומ"ש גבי וידוי מעשר ללא מיעטה, ועוד דכיון דחזינן ללא נתרבו כהנים ולוים לגבי זיכורים אלא משום דנטלו בפועל חלק בארץ ולא היה סגי בהא דזכה אברהם בעצורם את הארץ איך א"כ נרבה את הגר שאינו זוכה בפועל בחלק בארץ.

ועמד על הקושיא האחרונה במש"מ והביא מהכפות תמרים לתרץ בזה"ל "החילוק הוא משום דגבי זיכורים נקט קרא ליסנא דלעתיד דכתיב אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו וכיון שכן יכול הגר לומר כן דלע"ג ללא נטלו חלק בארץ מ"מ לעתיד לבא יטלו הגרים נחלה בתוך בני ישראל כמבואר ביחזקאל (סו"פ מ"ז) וכו' אבל גבי וידוי מעשר דכתיב אשר נתת לנו ה' כאשר נשבעת לאבותינו אין הגר יכול לומר וידוי זה כיון שלא נטל חלק בארץ, עכ"ל.

ובשו"ת רדב"ז בלשונות הרמב"ם (סי' ר"נ) תירץ באופן אחר, דגבי זיכורים דכתיב כאשר נשבעת לאבותינו לתת לנו והיינו דהיתה שצועה לאבותינו שתינתן הארץ לנו לכך מרבים גרים דכיון דנקרא אברהם אב לגרים אף הגרים נכללו בשצועה, אכן לגבי וידוי מעשר דכתיב אשר נתת לנו והעיקר תלוי בנתינה [והא דהוצרכה שצועה זהו רק אסיפא דקרא דנשבע שתינה הארץ זבת חלב ודבש] ממעטין שפיר גרים הואיל ובפועל לא קיבלו חלק בארץ.

ומיהו בהני תרי תירוצים יתיישבו רק ב' הקושיות מגרים, אך הקושיא מנשים

נינהו ולא דמו לנשים דלאו בני כיבוש וזכיה בארץ נינהו.

איברא דאף אחר כל זאת עדיין לא תיראו אלא ב' מהקושיות הקודמות שהקשינו על החילוקים שמאינו בין המשניות במע"ש ובין המשניות בביכורים לענין גרים ונשים, אך הקושיא השלישית במקומה עומדת מ"ש דפליג ר"מ לענין לויס גבי מעשר ולא פליג גבי ביכורים, וכבר עמד בכך בתוס' ריה"ח הנ"ל.

ונראה דגם זה יתיישב היטב ע"פ דרכינו זו, דכבר נתבאר בארוכה בחי' בפרשת קורח (סו' פ"ז) דאף אמנם דגם הכהנים וגם הלויים קיבלו ערי מוגרש מ"מ חלוקים הם זמ"ז בגדריהם, דהלויים זכו בהם בזכיה עצמית משא"כ הכהנים דכתיב בהו בארמס לא תנחל לא זכו בהם בזכיה עצמית ומדין חלוקה אלא שהלויים הפרישו להם תרומה מחלקם, ומעתה זהו טעם החילוק שבין ביכורים לבין וידוי מעשר, דגבי ביכורים שכתאמור הדבר תלוי בזכיה בפועל בקרקע משום שנאמר "אשר נתת לי" שפירס"ל לר"מ דאף הלויים בכלל דסו"ס אית להו זכיה בארץ ודוקא כהנים נתמעטו דהם לא זכו אף בזה, משא"כ גבי וידוי מעשר דלא סגי בזכיה בפועל אלא צענין שיהיה זה חלקו מכח זכיית אברהם לזרעו ומכח חלוקת השבטים בזה השווה ר"מ את הלויים לכהנים ומיעט את תרומתו ודר"מ לטעמיה (במס' מע"ש) דערי הלויים רק דלירה ניתנו להם ולא למחלוקת והיינו שלא קיבלום בתורת חלוקת הארץ ולכך שפיר נתמעטו מדין וידוי מעשר, ועיין עוד במה שהארכנו בזה בפרשת קורח ודו"ק.

איתנייהו דהא הויין מזרעו של אברהם וגרים ליתנייהו דאינם מזרעו של אברהם ממס', ולפיכך נשים מתודות וגרים אינם מתודים דנשים נכללו בכלל אשר נשבעת לאבותינו וגרים אינם נכללים בכלל ההבטחה וזכיה זו, משא"כ בביכורים הרי ילפינן עיכובא דנטיילת חלק לענין קריאה מקרא אשר נתת לי כמבואר במסכת ביכורים (פ"א מ"ה), וא"כ אין לנו דנים על זכיית ירושה מאברהם ודין מוחזקת בידינו מאבותינו אלא על עאם זכיית הארץ אשר נתת לי" דהיינו ע"י מעשה ירושה וישיבה ע"י כיבוש או חזקה, ובנוגע לזכיה וחלות זו גרים איתנהו ונשים ליתנייהו" עכ"ד.

והנה בצרכות (כ' ב') מציעא בגמ' אי נשים בצרכהמ"ז דרבנן או דאורייתא, ופירש"י "דרבנן דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק", ויעויין בתורא"ש ובתוס' ר' יהודה החסיד שהקשו דא"כ גר לא יוכל להוציא אחרים יד"ח דאע"ג דיכול לומר שהנחלת לאבותינו הואיל והיה אברהם אב המון גויים אך מ"מ אינו יכול לומר על הארץ הטובה אשר נתן לך דהא לא נטלו הגרים חלק בארץ ושבו הוו כמו נשים, ואידדו לחלק ד"שאני גרים שהם זכרים דשם זכרים נטלו חלק בארץ" ואריך מוזן כוונתם בזה, וע"פ הג"ל נראה דכוונתם פשוטה דכי היכי דלא ממעטינן גרים מהבאת ביכורים ואע"ג דכתיב האדמה אשר נתת לי הואיל ובפועל בני כיבוש נינהו דזכרים הם ה"ה דלא ממעטינן להו גבי צרכהמ"ז מהפסוק על הארץ אשר נתן לך כיון דבפועל בני כיבוש

והדבר מתבאר גם לפמש"כ שם דגם לגבי נטילת חלק לעתיד לבוא חלוקים הם דשצט לוי עתיד לנחול אבל כהנים לא יטלו חלק לע"ל כמפורש ביחזקאל (מ"ז) ומשום דכהנים מופקעים לגמרי וממילא גם הכא שוים הם לנשים ולא לגרים שגם לעת"ל לא יטלו.

ויעוין בתוס' בצרכות שם שתמהו דלר"מ לא יצרכו כהנים ולוים מה"ת כיון דלא נטלו חלק בארץ, ובתורא"ש הקשה דוקא

מכהנים ולא מלוים, ולנאמר מובן היטב טעמו, דגבי ברכהמ"ז דכתיב אשר נתן לך וכמשנ"ת שוים הגדרים לגדרי הבאת זיכורים אין מקום למעט את הלויים כי היכי דלא ממעטינן להו לגבי זיכורים ודו"ק. וועיין בתוס' ריה"ח שם שהביא תוספתא הנ"ל שחילק ר"מ בין כהנים ללוים ותמה שהרי מפורש בקרא דנטלו כהנים י"ג ערים ותי' דגזה"כ היא שא"ל נחלה והדברים מוסברים בהנ"ל.

סימן קכז

בדין ביעור מעשר שני בטומאה

"לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת שמעתי בקול ד' אלוקי עשיתי ככל אשר צויתני"
(כ"ו י"ד)

מיועד וביטל מלותו שהיא להשתמש בו לאכילה ושתיה וסיכה, ודומיא דלא נתתי ממנו למת דהכונה שלא קנה בו תכריכין למת כמבואר ברש"י והוא במשנה דמע"ש (פ"ה מ"ב) דהיינו שלא נשתמש בו שימוש אחר ממה שציותה תורה. ואין איסור זה מיוחד בטמא, דכ"ש בטהור דשייכי ביה אכילה ושתיה דמוזהר שלא לבדור, אלא כונת הפסוק לאפילו בטמא דאין בו אכילה ושתיה. דמע"ש שנטמא אסור לאוכלו, מ"מ אסור להשתמש בו לביעור, וכלל הוידוי בזה הוא שלא ביטל מלותו שהיא לאוכלו ולשתותו בשמחה, ולכן לא ביערו לא בטהרה ולא בטומאה ובאנינות. ואף דבנטמא כבר אינו באכילה, מ"מ שרי בסיכה כמש"כ ביצמות (ע"ד ח') ומבטל

בגדר האיסור אם הוא השימוש שלא לאכילה וכ"ש בטהור או איסור ביעור בטומאה

בגמ' יצמות (ע"ג ב') לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא, והיכא מוזהר על אכילתו איני יודע וכו' ת"ל לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ולהלן הוא אומר בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו וכו'. וע"ש ברש"י.

הנה בביאור מקרא זה דלא בערתי ממנו בטמא יש לפרשו בב' אופנים, דיש לפרש דמעשר שני הלא ניתן לאכילה ושתיה וסיכה ואסור לעשות ממנו דבר אחר, וה"נ מתודה שלא נשתמש בו לביעור דלזה אינו

אלא בשמחה, והכל לומר שאכל המעשר כדינו, אבל אם ביאור האיסור שיש איסור מיוחד לבשר בטומאה א"כ הכונה שמתודה שלא עבר איסור ואינו שייך כ"כ לוידוי, ולפי הביאור הראשון ניחא דהכונה שלא שינהו מיעודו שהוא אכילה ושתיה לביעור אלא אכלו ושתהו כדין. ועוד, לכיון דחזינו דאינו נאסר בהנאה [כקודש טמא] דהרי שרי לסוכו כדאמרינן ביצמות (ע"ד), א"כ מהיכי תיתי לומר שנאסר בהדלקה, הלא אינו איסור"נ רק איסור אכילה, ועל כן משמע טפי שאין איסור לביעור, אלא הכונה לאותו חיוב שהיה בטהרתו להשתמש בו רק לאכילה ושתיה ולא לביעור, נשאר גם לזמן טומאתו, אבל כאמור פליגי הראשונים בענין זה.

מבואר בזה מחלוקת רש"י ור"ש הרמב"ם והרמב"ן

הנה רש"י (סם א') מבאר גדר איסור זה ללא בערתי ממנו בטמא וז"ל: ואסור להדליק מהן אם נטמאו, דאין טומאתן מתירתן להבערה, ולא אמרינן אע"ג דלא ניתן מעשר אלא לאכילה ושתיה וסיכה כדכתיב ואכלת, ה"מ טהור, אבל היכא דנטמא ללא חזי לאכילה ידליק בו, אלא אסור לבשר בטומאה, כדכתיב ולא בערתי ממנו בטמא.

ומבואר להדיא ברש"י דכונת הפסוק רק שלא הותר מחמת טומאתו להבערה ונשאר בדינו שאינו מותר אלא לאכילה ושתיה וסיכה, ולכן אף דבפועל א"א לאוכלו אסור בהבערה. ולשיטת רש"י לא

עיקר שימושן בזה שמבערו, ועוד דמע"ס שנטמא נפדה ונאכלים דמיו בירושלים בקדושת מע"ס, ועדיין אפשר לקיים עיקר מצות המע"ס בזה. ועוד, דהוידוי כולל גם טמא וגם טהור, ללא הביאו לביעור בין בטהרה בין בטומאה אלא נזהר בו בטהרה לאוכלו כעיקר מצותו.

אבל יש לפרש באו"א דנאמר כאן איסור מיוחד שלא לבשר מע"ס טמא, כסם שודאי איסור אכילת מע"ס טמא הוא איסור חדש שנגרס מחמת טומאתו, דהא טהור שרי באכילה ונאסר מחמת טומאתו, כמו כן נאסר הביעור תחת תבשילו בטומאה, וטומאתו גרמה לו איסור זה, ועל כן מתודה שלא אכלו או ביערו בטומאה.

ושורש החילוק שבין הפירושים, לפירוש הראשון אינו איסור מיוחד מחמת שנטמא אלא אדרבה דאפילו שנטמא אסור בזה וכ"ס בטהור, ולפירוש השני נאסר איסור מיוחד במע"ס שנטמא לאוכלו ולבערו. ויבואר להלן דפליגי בזה הראשונים, ונפ"מ רבתי בדבר.

ואמנם לכאורה ענין הוידוי בכללותו הוא שמספר שקיים את מצוות התורה כדינם ולא שינה בקיומם, ולא שלא עבר איסורים, דכל הוידוי כך הוא, בערתי הקודש וגו' וגם נתתיו לגוי וגו' ככל מצותך אשר צויתני, וכן לא עברתי ממצותיך וגו' דהיינו שלא נתן המתנות שלא כסדרן אלא נתנם כסדרן, ולא עברתי ממצותיך דהיינו שלא הפריש ממין על שאינו מינו אלא ממין על מינו, וכן לא אכלתי באוני שלא אכל באנינות

נתחדש בקרא זה איסור ביעור ואכילה בטומאה אלא רק דמוכה כן מהפסוק.

וכן מבואר בדבריו שם בסוגיא, דאמרינן התם (ע"ג ב') רבי שמעון אומר לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא, והיכא מוזהר על אכילתו איני יודע וכו' ה"ק טומאת עצמו מנין ת"ל לא תוכל לאכול בשעריך וכו'. וכתב רש"י "מכלל שנאמר בוידוי מעשר לא בערתי ממנו בטמא דמשמע בין שאני טמא וכו' הוא מתודה שלא בערו באש ולא הדליק בו את הנר, וכל שכן בטהור, דלא ניתן אלא לאכילה סתיה וסיכה, וממילא שמעינן מדלל הו"לך להתודות על הטהור ש"מ דה"ק דאפילו בשעת הטומאה שלא יכולתי לאוכלו לא נתתיו להדלקה אלא ממנו אינו נאכל בטומאה וכו'".

ומבואר בדברי רש"י דממקרא זה אין ללמוד איסור לאכילת מע"ש טמא רק דמתוך הפסוק מוכח כן, מכיון שע"כ מה שמתודה בטמא ולא בטהור היינו לומר דאפילו בטמא שלא נאכל לא נתתיו בהדלקה ומוכה דלא נאכל בטומאה, והיינו דרש"י לטעמיה דלא נאמר במקרא זה איסור ביעור בטמא. דאם היה נאמר איסור ביעור מחמת שהוא טמא מאי מקשה והיכן הוזהר על אכילתו הלא נאסר במקרא זה אפילו ביעור, אבל מאחר שרק נאמר שלא נתנו להדלקה כמו בטהור שאסור, אין ללמוד מכאן איסור אכילה בטומאה, וספיר מקשי הגמ' היכן הוזהר על אכילת מע"ש טמא דטומאתו גורמת לו איסור אכילה. ועכ"פ לפי"ד רש"י ברור דכ"ש בטהור דנאסרה הבצרה.

ומיהו בפסחים (כ"ד א') אמרינן לאכילת קדשים בטומאה נפקא לן ממעשר שאמרה תורה לא ביערתי ממנו בטמא ופירש"י דאע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו נפקא לן ב' איסור לאו ביצמות, ומשמע דבלא ביערתי גופא נכתב איסור אכילה וביעור בטומאה וצ"ע מרש"י ביצמות הנ"ל. וראה מש"נ בזה להלן בשם מרן האדמו"ר.

אבל דעת הר"ש והרע"ב בשביעית (פ"ח מ"ב) דאדרבה מדקאמר רחמנא ולא בערתי ממנו בטמא, ש"מ דבטהור שרי, ואין איסור זה אלא בטמא, ולדבריהם הוא איסור שנתייחד על ביעור מע"ש בטומאה כמו איסור האכילה בטומאה, וכבר עמד על כך בתוספות רע"א לשביעית שם.

וכן נראה מדברי היראים (סי' קצ"ו) שכתב, לא בערתי ממנו בטמא בין שאני טהור וכו' פי' בערתי כל דבר המבערו מן העולם בין באכילה בין בשריפה ע"ש, ומוכח דאין הכונה דאף דאסור באכילה לא בערתיו, אלא אדרבה כאן נאסר המע"ש הטמא באכילה וביעור וחד איסור הם, שלא לבערו בטומאה בין באכילה ובין בהדלקה.

וכן נראה מדברי הרא"ש (סופ"ה דמע"ש) שכתב, ולא בערתי ממנו בטמא שהאוכלו או המדליקו קודם שיפדה לוקה וכו', מבואר דיש בזה לאו לאכילה והדלקה בטומאה.

ומבואר דפליגי הראשונים אם איסור זה של לא בערתי ממנו בטמא בא לומר שלא הותר בביעור בטמא אע"ג דאסור באכילה, וכ"ש בטהור דאסור, או

שלא עשה כן אומרים הוי לאו גמור, מאחר שזינו שנסלול אותו מנפשותינו ונאמר שלא עשינו כן, ידענו בהכרח שהפעולה ההיא אסורה ואנו מזהירים עליה ע"ש, וכן כתב (פ"ג מהלכות מע"ש ה"א) האוכל מע"ש בטומאה לוקה שנאמר ולא בערתי ממנו בטמא וכו'.

ומבואר בדברי הרמב"ם שלומד לאו לאכילת מע"ש בטומאה ממקרא זה, ולוקים עליו. ואולם הרמב"ן שם נחלק עליו דאין למילף ממקרא זה לאו כיון שהוא דרך שלילה אלא רק שמעינן מינה דאסור, אבל אזהרה ילפינן ממק"א ע"ש.

ואמנם ביצמות (ע"ג ב') איתא והיכא מזהר על אכילתו וכו' ת"ל לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך וגו' ולהלן הוא אומר בשעריך תאכלנו הטמא והטהור וגו'. הרי ילפינן אזהרה לאכילת מע"ש בטומאה מלא תוכל לאכול בשעריך, ומזה אכן הוכיח הרמב"ן דממקרא זה דלא בערתי אין למילף אזהרה. ולשי' רש"י ודעימיה ניחא, דממקרא זה ל"כ דאסור לאוכלו או לבצעו בטומאה רק מדלא הזהיר על הטהור אלא על הטמא ש"מ דה"ק דאף שאסור באכילה לא בערתי וכו' וכמש"כ רש"י, ועל כן שפיר מקשי היכן הוזהר, וכמו דפירש"י, וגם לפי"ד שא"ר דממקרא זה נאמר איסור על אכילת וביעור מע"ש בטומאה נמי ניחא, שאמנם נאמר כאן שאסור, אבל מאחר שנאמר רק בדרך שלילה בעינן אזהרה ממק"א. אבל לשי' הרמב"ם דבפסוק זה נאמר לאו גמור לאכילה וביעור בטומאה, ולא דמי לשאר לשונות השלילה

דבא לאסור הביעור בטמא, מחמת שטומאתו גרמה לו האיסור.

והנה ביצמות (ע"ד א') איתא אמר ר"ל ח"ר סימאי מניין למע"ש שנטמא שמוחר לסוכו שנאמר ולא נתתי ממנו למת איזה דבר ששוקה בחיים ובמתים הוי אומר זו סיכה, ופירש"י דהא דהוצרך למילף מקרא להתירו, משום דקי"ל סיכה כשתיה והוי ליה כמאן דשתי ליה בטומאה, ואילו התוס' פירשו דס"ד לאסור משום דמבער בטומאה.

ונראה דרש"י לשיטתו הנ"ל דאין איסור מיוחד בביעור בטומאה אלא שאף שנטמא לא הותר בביעור ונשאר מיוחד רק לאכילה ושתיה [אף דאסירין], וא"כ ליכא למימר דס"ד לאסור משום דמבער בטומאה, דביעור כה"ג אפילו בטהור שרי וכ"ש בטמא, ולא נאסר ביעור בטמא טפי מטהור, ולכן פירש דס"ד לאסור משום דחשיב כמו אכילה בטומאה, משום דסיכה כשתיה. אבל תוס' סברי דמע"ש טמא נאסר בביעור מחמת טומאתו, ושפיר ס"ד דסיכה נאסרה יחד עם הביעור שנאסר, דגם היא אופן של ביעור.

בביאור שיטת הרמב"ם דמקרא זה של
וידוי חשיב לאו

והנה הרמב"ם בטהמ"ל (סוף שורש ח') מבאר דאף דמה שכתוב בתורה בלשון שלילה אינו נחשב לאו כמו לא תאכל כזאת העבדים וכדו', מ"מ לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא כיון דבדרך וידוי

נתייחדו על אכילה, ומלד שלא ינהג בו כמע"ש טהור, ומש"ה אין לוקים אלא על אכילת מע"ש טמא ולא על ביעורו.

ביאור חדש בשיטת הרמב"ם דחשיב לאו אבל בעי אזהרה

ונראה עוד בישוב דעת הרמב"ם, דהרמב"ם ס"ל דמזה שמתודים עליו אמנם רחיה שהוא אסור ונכלל בזמנין הלחיון, אבל לאזהרה לא סגי ובעינן למילף אזהרה לזה. ובדומה למה שסובר הרמב"ם גבי לאו דמכה אביו ואמו דכיון דכתיב מכה אביו ואמו מות יומת א"כ בזה גופא חזינן דהוי לאו דאין עונש בלא שיש עמו לאו, אבל מ"מ בעי אזהרה להעניש עליו, עי' בדברי הרמב"ם (סוף פורק י"ד). ואשר על כן אף דמזה שמתודים עליו חזינן דהוי לאו, מ"מ בעי אזהרה להעניש עליו, וזהו דמקשי היכן הוזהר עליו. והא דלוקה על אכילת מע"ש באנינות, אף דג"כ נלמד רק בדרך זו מזה שנאמר בלשון שזילה, כמש"כ הרמב"ם בשהמ"ל שם, נראה דה"ט משום דבאכילת מע"ש באנינות בלא"ה עובר בעשה ד"ושמחת" כמש"כ הרמב"ן בשהמ"ל, ובסמ"ג. שם, ועי' בזה בזמנ"ח מורה תר"ח, ובכה"ג דהלכו נלמד מהשזילה ולא בעינן רק אזהרה סגי אף בעשה לשום אזהרה, וכעין סברת המ"מ (פ"ב מהלכות מאכלות אסורות ה"א) לגבי דינא דאין מזהירין מן הדיו, דסגי בזה דאסור בעשה כדי להעניש עליו דאין האזהרה מן הדיו עי"ש].

והנה באיסור זה של לא בערתי ממנו בטמא משמע מדברי הראשונים דהאיסור

בצתורה, קשה מאי קאמר היכן הוזהר על אכילתו.

ועוד קשה דהרמב"ם כתב שם (ה"ב) ואפילו להדליק בו את הנר אחר שנטמא אסור עד שיפדה שנאמר ולא בערתי ממנו בטמא עכ"ל. ומלשוננו דכתב אסור ואילו לעיל בהלכה א' כתב דהאוכל מע"ש בטומאה לוקה מוכח דבהדלקה בטומאה אינו לוקה והוי רק איסור. ול"כ כיון דבהך לאו כלולים תרוייהו גם איסור אכילה וגם איסור ביעור בטומאה, דהוא איסור עצמי בטמא וכש"נ, מ"ט חלוקים לענין מלקות דבזה לוקה ובזה אינו לוקה. וכן הקשה כ"ז ברמב"ן בשהמ"ל.

ובמגילת אסתר ושאך נו"כ הרמב"ם בשהמ"ל כ' לבאר דהר"מ מפרש כונת הגמ' דהא דהיכן מוזהר על אכילתו לא מנין המקור לאזהרה לאיסור האכילה, אלא באיזה מקום הוא מוזהר על האכילה, ויליף מלא תוכל לאכול בשעריך וכו' מגזירה שיה דאינו מוזהר עליו אלא בירושלים, וכמ"ש הרמב"ם שם (הלכה א') דאין לוקה אלא האוכלו בירושלים אבל האוכלו בטומאה חוץ לירושלים אינו לוקה ע"פ. וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ ריש פ"ג דמכות ולפי"ז נראה דכיון דילפינן מהג"ש דהאזהרה היא רק בירושלים א"כ גדר האיסור הוא שלא ינהג כמע"ש הטמא כבטהור ועל כך מתודה שלא נהגתי בו כמע"ש טהור ואכלתי בירושלים בטומאה. ולפי"ז נראה לגבי ביעור ל"ש אזהרה זו כיון דאין מצערים מע"ש טהור, ועל כן הופקע ביעור בטומאה מן המלקות, ונהי דמפסטיה דקרא שמעינן שנאמר ביעור בטומאה, מ"מ הלכו והאזהרה

דדרשין ממנו אי אתה מצעיר אבל אתה מצעיר שמן של תרומה שנטמאה, ופריך ללילך מינה היתר הנאה בקודש טמא להסיקו תחת תבשילו, ולא בתרומה, ומתרחץ לה עי"ש. ומכל הסוגיא שם מבואר שדנו על איסור והיתר הנאה בטמא דרך ציעורו [ועי"ש בפ' הר"ח], ולא זו בלבד שמוכח שגדר האיסור הוא איסור"נ באופן זה, אלא אף מוכח שהאיסור נגרם מחמת הטומאה ולא שנסארו בו איסורי הטהור, שהרי בתרומה טהורה שרי בהלכה תחת תבשילו ובעי למימר דממנו ממעט דוקא קודש אבל תרומה טמאה דינה יהיה כמעשר ואסורה בציעור בטומאה ואסור ליהנות ממנה דרך ציעורה והיינו ע"כ איסור מחודש מחמת הטומאה, ודלכא כשיטת רש"י, וז"ע לדברי רש"י.

ועיין בדברי מרן באבי עזרי (מע"ש פ"ג ה"א) אחר שביאר לאיסור הדלקה הוא מה שלא ניתן מע"ש להדלקה אלא לאכילה שתיה וסיכה, וגם בשמן טמא מותר בסיכה ועל כן אסור להדליק בו את הנר, והקשה ממה שאמרו בגמ' ביצמות ע"ג ע"ב ובשבת כ"ה דאמרין ק"ו ומה מעשר הקל אמרה תורה ולא בערתי ממנו בטמא קודש חמור לא כ"ש, ולכאורה איך שייך ללמוד ק"ו כיון שבמע"ש סיבת האיסור הוא שניתן לסיכה ולא לד"א ואין זה שייך בהקדש, והוא כמו שהקשינו לעיל, וכתב דכל זה אחר דילפינן דאתה מצעיר שמן של תרומה שנטמא, ומכאן זה אמרין דגדר האיסור במע"ש הוא משום שניתן לסיכה עדיין, אבל אם גם שמן תרומה שנטמא היה אסור

הוא להדליקו והיינו ליהנות ממנו דרך ציעורו וכמע"כ הרמב"ם שם, ואפילו להדליק בו את הנר אסור, ולא כתב טפי מיניה לאסור לשורפו, ואדרבה מוכח ברמב"ם דשרי בשריפה, דהרי גם בצכורים נאמר הך דינא כדאמרין ביצמות (ע"ג) וילפינן ליה ממע"ש עיי"ש, ומ"מ כתב הרמב"ם (פט"ו) מהלכות תרומות הכ"א) דצכורים שנטמאו ישרפו מוכח דאין האיסור אלא בהדלקת הנר או תחת תבשילו, וכ"מ בפירוש הרא"ש והרע"ב והר"ש הנ"ל דנקטו דהאיסור להדליק בו את הנר, ומשמע שהוא גדר של איסור"נ באופן זה, שלא ליהנות ממנו בדרך ציעורו.

אמנם מרש"י מבואר דאפילו בשריפה גרידא אסור, דכתב ביצמות (ע"ג ב' ד"ה והיכן) מכלל שנאמר בוידוי מעשר לא בערתי ממנו בטמא וכו' הוא מתודה שלא בערו באש ולא הדליק בו את הנר וכל שכן בטהור דלא ניתן אלא לאכילה ושתיה וכו'. עכ"ל.

ונראה דאולי לשיטתם בגדר האיסור, דרש"י ס"ל דגדר האיסור הוא כמו בטהור דלא אתיהיב אלא לאכילה ושתיה ועל כן אסור לשתותו לשימושים אחרים, ונתחדש לאיסור זה נשאר אף לטמא, ועל כן בודאי וכ"ש דהבערה גרידא נאסרה נמי. אבל שא"ר סברי דהוא איסור מיוחד לטמא שטומאתו גרמה לו, והיינו שנאסר ליהנות ממנו בדרך ציעורו, ועל כן אין איסור אלא בנהנה בהבערה ולא בשריפה גרידתא.

ובאמת ז"ע לרש"י דהלכא בסוגיא ביצמות (ע"ג ב') ושבת (כ"ה א') למדו מזה היתר הנאה בתרומה טמאה בדרך ציעורה

בשמן קודש שנטמא אסור בלאו ק"ו אלא מאחר שקודש הוא אסור ליהנות ממנו, וע"פ באריכות בזה. ולפי דברים אלו נתיישבה גם דעת רש"י שעמדנו בזה.

ליהנות בהדלקתו, היה בהכרח מתפרש איסור ההדלקה במע"פ מלך עזם ההדלקה דהוי איסור הנאה, אבל השתא שסיבת האיסור משום שעומד לסיכה שוב ממילא

סימן קכח

שירה בביכורים

"ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ד' אלקיך ולביתך וגו'" (כ"ז י"א).

ביכורים מאימתי חייבין עליהן משיראו פני הבית, ונחלקו שם הראשונים אימתי הוא זמן זה, דרש"י (בדף י"ח ב') פירש שהיינו משיכנסו לעזרה, ואילו הרמב"ם (פ"ג מביכורים ה"א) פירש שהיינו משיכנסו לפניו מן החומה [והא דכתיב משיראו פני הבית פירש הכס"מ שהיינו פני בתי ירושלים ובחזו"א כתב לפרש שהיינו שיראו פני בית המקדש].

ומעתה בזה נחלקו גם רש"י והר"ג דרש"י לשיטתו אזיל דחלות הקדושה היא בשעת הכניסה לעזרה ומשום כך פירש דמייירי שהכניס את הענבים לעזרה ורק אח"כ סחטן, משא"כ הר"ג אזיל בשיטת הרמב"ם ומשום כך הצריך רק שיכניסם לפניו מן חומת ירושלים קודם שסחט אך לא לתוך העזרה.

ומיהו לפי מש"כ החזו"א (למכות י"ט) והאו"פ (פ"ג מביכורים) דאף לאיסור ביכורים לזרים חל לשיטת הרמב"ם כבר משכנסם לירושלים מ"מ ההיתר לכהנים אינו חל אלא משיכנסם לעזרה משום דרק מאז נעשים הם ראויים להנחה לפני המזבח

בערכין (י"א א') א"ר מתנה מנין לביכורים שטעונין שירה אחיא טוב טוב [פירש"י, כתיב הכא בכל הטוב וכתיב בשירה בשמחה ובטוב לבב], איני והא א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר וכו' משכחת לה כדתני ר' יוסי פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקין הביא ענבים ודרכן מנין ת"ל תביא ע"כ. ופירש"י דהא דילפינן לחייב היינו כשהביא ענבים לעזרה לביכורים ודרכן. אכן הרגמ"ה פירש שהיינו כשהביא ענבים לירושלים ודרכן. ויש להתבונן במאי פליגי.

ונראה דס"ל להני ראשונים דאינו חייב להביא ביכורים מיין היו"א מהענבים אלא בכה"ג שנתקדשו הענבים קודם שנסחטו בקדושת ביכורים ולכך אמרינן דאף שסחטם לא פקעה הקדושה מינייהו אבל כשהקדישם רק לאחר סחיטה לא חיילא עלייהו קדושת ביכורים ובדבר זה מודו תרוייהו, ושורש פלוגתתם הוא אימתי חלה קדושת ביכורים על הפירות.

ויסוד הענין בסוגיא למכות (י"ט א') דאמרינן התם אמר רבי יצחק

שירה בציכורים אלא ביין, הא גם בשאר משקין אפשר להביא ורק לקרוא אי אפשר.

ויעוין ירושלמי (צכורים פ"א) שחילקו בזה, שאם בצר את הענבים מתחילה ע"מ לדרכן מביא, ואם לאו אינו מביא כלל. ויעוין בצפנת פענח (מהד"ת דף נ"ה) שפירש בטעם הדבר שבאמת גם הירושלמי איזל בשיטת המכילתא ללא נתמעטו משקין מעצם הבאת ציכורים אלא רק מקריאה, אלא דאם בצרן בסתמא כבר נראו לקריאה, וכיון דנראו לקריאה ונדחו ממנה כשנסחטו אין מביאין מהם כלל, אך אם בצרן מתחילה ע"מ לדרכן חשיב שלא נראו מעולם לקריאה ושפיר מביאים מהן. ובזה ביאר את דברי המשנה בשלהי חלה שאמרו שם דיוסף הכהן הביא ציכורים משקה ולא קיבלו ממנו, והיינו משום דהוא שבהן היה לעולם אינו קורא כיון שלא קיבלו הכהנים חלק בארץ ואם כן לא נראו הפירות לקריאה ולכך אינם נדחים אף כשנסחטו.

ולתנופה אין הכרח לדברינו, דאפ"ל דלגבי נידו"ד בסוחט ענבים דבעינן שתחול על הענבים קדושה גמורה קודם שיסחטו כולו ומודו דזהו משנכנס לעזרה וכשיטת רש"י.

ובעיקר האי עניינא דאין מביאין ציכורים מן המשקין אלא יין בלבד יעוין במכילתא פרשת משפטים (פיסקא רכ"ט) דאמרינן התם הכי "ראשית צכורי אדמתך למה נאמרה פרשה זו לפי שנאמר ולקחת מראשית כל פרי האדמה אין לי אלא פירות, דרך ציכורים משקין מניין ת"ל תביא בית ה' אלקיך מכל מקום, ומה הפרש בין אלו לאלו [רכ"ל בין פירות למשקין] אלא אלו מביאין וקורין ואלו מביאין ואין קורין", ע"כ. ומבואר דהא דממעטינן משקין מציכורים היינו דוקא לענין קריאה אבל מעצם הבאת ציכורים לא נתמעטו משקין.

ולפ"ז יאך דבר חידוש דדין שירה בציכורים תלוי בקריאה, דאל"כ מדוע אמרו בגמ' בערכין דא"א לאוקים את הריבוי של

נצבים

סימן קכט

קדושה ראשונה ושניה ועבר הירדן

"והביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה והיטיבך והרבך מאבותיך" (ל' ה')

מאות התלויות בארץ מן התורה, וכתיב והביאך וכו' הקיש ירושתך לירושת אבותיך מה ירושת אבותיך דבר תורה אף ירושתך,

בירושלמי (פ"ו דשביעית ה"א) אמרו דמכאן למדו דצירוקה שני' שהיתה בימי עזרא נתחייבו בתרו"מ, ושאר

והיטיבך והרצך, אבותיכם לא הי' עליהם עול מלכות ואתם אף שיש עליכם עול מלכות וכו' אתם כיון שנכנסים מתחייבים, [דא"ל כיבוש וחילוק].

הנה מירושלמי זה הביאו רבותינו הבית הלוי והגר"ח, מקור לשיטתם בדברי הרמב"ם דבקדושה שני' של עזרא היו דינים מיוחדים שנתקדשה אף שלא הי' במלך וברוב ישראל, וזוה תירצו משה"ק למאי נפק"מ האילנא אם כיבוש יחיד בסוריא שמה כיבוש שהרי העיקר תלוי בקדושת עזרא, ותירצו דאם כיבוש יחיד דדוד שמה כבוש הרי נתקיימה בה ביאה ראשונה, וה"ל קדושת עזרא ירושה שני' שמהניא בכל גווי, אבל אם כיבוש יחיד לאו שמה כיבוש תו לא הועילה גם קדושת עזרא, ויכ"כ מרן הגר"א קוטלר ז"ל בספרו על זרעים טהרות].

והנה לכאורה הי' נראה לומר שענין זה שנלמד מהאי קרא שיש מעלה מיוחדת בירושלם שניה זהו נאמר הרי רק בארץ אשר ירשו אבותיך שזה כולל גם ירושת אברהם יצחק ויעקב וההבטחה להם, וכדקיי"ל ארץ ישראל מוחזקת היא לנו מאבותינו וזוה אחר שנתקדשה בכיבוש אע"פ שגלו ובטל הכיבוש מ"מ אחתי בקדושתה קיימת ושם ארץ ישראל עליה, וכנודע שיטת בעל כפתור ופרח (פי"א) דכל המקומות שכיבשו עולי מצרים אע"פ שלא כיבשו עולי צדל נשארו בקדושת ארץ ישראל לדירה ולקבורה ולקדושה ורק חיוב המעשרות ושאר מצות בטל, ולכן שפיר חל עליה שוב שם ירושה שניה.

אבל סוריא גם למ"ד שמי' כיבוש הלא אין קדושתה אלא מכח הכיבוש וכדקיי"ל דכ"מ שכבש מלך ישראל אף משאר ארצות אם אך כבשם כדין כיבוש הרי הם מתחייבים בחיוב תרו"מ שהרי הם ארץ של ישראל, וכדילפינן לה בספרי ס"פ עקב מקרא דכל מקום אשר תדרוך כף רגלכם לכם יהי' וזהו רק קדושת כיבוש ומשעה שצטל הכיבוש פקע קדושתה לגמרי ואין זה בכלל הארץ אשר ירשו אבותיך ול"מ בה קדושה שניה.

ולפ"ז אין דברי ירושלמי אלו מועילים לגבי סוריא אלא לגבי ארץ ישראל המוחזקת מאבותינו אברהם יצחק ויעקב, ונענין תוס' יצמות (פ"ב ד' ד"ה ירושה ראשונה ושני') שהביאו בשם פיר"ח דראשונה היינו ירושת אברהם יצחק ויעקב ושני' היא דיהושע, והקשו על זה דודאי שניה היינו עזרא, ולהנ"ל מ"מ י"ל דכו"ע מודו דירושת אבותיך היינו אברהם יצחק ויעקב שנשלמה זכותם בכיבוש יהושע ותרווייהו בעינן ליקרא אשר ירשו אבותיך דודאי פשוטו של מקרא היינו אברהם יצחק ויעקב ודו"ק].

ובזה יאיר לנו נתיב דברי הגמ' דב"ב (נ"ו א') שאמרו כל מה שהראהו הקב"ה למשה חייב בתרו"מ, ותמוה למאי נפק"מ הרי הכל תלוי בכיבוש של אחמ"כ, ולהנ"ל הכוונה שעל חלק זה חל כשכבשו אח"כ שם ירושת אבותיך ונפק"מ שרק לזה הי' מועיל מן התורה כיבושו של עזרא לקדשו מן התורה מקרא דוהיטיבך והרצך מאבותיך.

ויבואר לנו לפ"ז דברי הרמב"ם דפ"ד מהלכות שמיטה ויוכל הכ"ח

עמון ומואב אבל ארץ סיחון שכיבש מעמון ומואב לא קידשו עולי צבל. והוא לכאורה נראה כדבר תמוה, דמהכ"ת נימא שעו"ב קידשו דליוק את הארץ שהיתה מעולם של עמון ומואב ולא את ארץ עמון ומואב שטהרה בסיחון.

אולם הביאור לזה נמצא בספר הישר לר"ת (סי' תרל"ז) ש' ע' זה"ל "ועולי צבל לא קידשו ארץ עמון ומואב שהיתה מכיבוש סיחון ועוג שהיא חוץ לארץ ולא מז' עממין, אבל מה שהי' מז' עממין בעבר הירדן קידשו דקיני קניזי וקדמוני לא ניתנו לו למשה אלא מז' אומות והדתן ג' ארצות לביעור האי עבה"י היינו ארץ האמורי שהיתה בעבה"י לסיחון ועוג קודם כיבוש עמו"מ ומשו"ה קרי לה עבה"י, הרי מבואר כאן טעמו של רבינו תם דס"ל שארץ סיחון ועוג הראשונה קרוי' משעבה עממין, ובהנ"ל הוא מבואר היטב, דקידוש שני הועיל רק על ארץ המובטחת אשר ירשו אבותינו אברהם יצחק ויעקב והיא היא רק ארץ ז' עממין ודו"ק היטב.

הן אמנם שר"ת בתירומו השני שם חזר בו וכו' שקידוש עו"ב הועיל גם על ארץ סיחון ועוג שכבש מעמון, אך י"ל שאין כאן חזרה מהיסוד הנ"ל אלא דס"ל כמש"כ מרן החזו"א (שביעית ס"ג ס"ק ל') בזה"ל, "נראה דארץ עמון ומואב שנטהרה בסיחון נתנה לאברהם לראש והקב"ה סיבב שיהיו מותרין בה [ושם כ' החזו"א ש"ה ברמב"ן (דברים ב' י')], ולכן שפיר הועיל קדושת עולי צבל גם על חלק זה של עבר הירדן ודו"ק.

ספסק לעבר הירדן שביעית נוהגת בה מדבריהם וספיחיה מותרין שלא יהיו ארצות אלו חמורות מארץ ישראל שהחזיקו בה עולי מצרים וולא עו"ב, ובראב"ד הקשה עליו תיפו"ל שבאמת לא כבשום עו"ב, ותיירץ בכס"מ דהרמב"ם ס"ל דשפיר כבשום גם עולי צבל ווכמו שבאמת כן היא שיטת התוס' ביצמות (ט"ז א') ובחגיגה (ג' ב'), והוא מוכרח לשיטתם שאין ביעור נוהג במקומות שלא כיבשו עו"ב, ומלינו שביעור נוהג בעבר הירדן כמבואר במתני' דשלב ארצות לביעור ולכאורה ל"ע דאם באמת כבשו עולי צבל מ"ט לא יהא שביעית נוהג בה מן התורה שהרי עבה"י נכבשה ע"י משה בכיבוש ראשון וגם ע"י עולי צבל.

ולפי הנ"ל ניחא, דהרמב"ם ס"ל דלא נקראת ארץ ישראל עממה אלא מה שהראהו הקב"ה למשה, שעלי' נאמר וראה את ארץ כנען אשר וגו' ועליה נאמר הגזה"כ של והטיבך שמועיל בה קדושת עזרא אבל עבה"י וסוריא אינם נכללות בזה שאין הם בארץ ז' עממין שניתנו לאבותינו, ולכן אין מועיל בה קידוש עזרא שהיה בחזקה בלבד דאין שם ארץ ישראל עלה וגריעא מארץ ישראל ממס שכבשו עו"מ אף שלא כבשו עו"ב ודו"ק.

והנה כבר הבאנו לעיל דשיטת תוס' ביצמות (ט"ז א') היא לעבר הירדן כבשו עולי צבל, מדנוהג בה ביעור, והקשו תוס' שם על זה ממה שאמרו שם בגמרא דעמון ומואב כבשום עולי מצרים ולא עולי צבל, ואומר ר"ת דהתם בארץ סיחון ועוג שלא היתה של

האזינו

סימן קל

ברכת התורה

"כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקיננו" (ל"ב ג')

בפ"ע דתורה בעי ברכה וכדילפינן לה בצרכות (כ"א) מקרא דכי שם ה' אקרא ואין זה שייך להמלוה רק דתורה טעונה ברכה, וגסים פטורות רק ממלוות ת"ת אבל אינן מופקעות מעצם החפלא של ת"ת ולימודם הוא בכלל ת"ת עכ"ד, ולכאורה הן הן דברי הרמב"ן שלא הזכיר מלות ת"ת כלל אלא שנקטונו להודות לשמו יתברך על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו ובכלל זה בודאי דגם הנסים איתנייהו.

והנה האחרונים הרבו לדון בטעמו של הרמב"ם שהשמיט למלוה זו, ובביאור הגרי"פ לרס"ג כתב דס"ל לרמב"ם דמלוה זו היא חלק וסניף ממלות ת"ת ולכך אין למנותה בפני"ע וכו"כ בס' קרית ספר (פי"ב מתפילה) ללהרמב"ם ברכה"ת היא בכלל מלות ת"ת ולכן אינה נמנית בפ"ע, ובאמת הרמב"ן עצמו הרגיש בזה ולכך סיים "ואין ראוי למנותה מלוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא זיכורים אינו מלוה אחת עם הבאתם", והנה אילו היתה זו ברכה על קיום מלות ת"ת אין שום דמיון לזיכורים דשם זהו חיוב אחר, ובפשוטו כוונתו היא כהנ"ל דזוהי ברכת ההודאה על שזכינו לקבלת התורה ולכך דמי לזיכורים דגם שם אנו מודים על שזכינו שיש לנו קרקע ופירות להבאת

בברכות (כ"א א') "מנין לברכת התורה לפנינו מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו", ופירש"י "כשצא משה לפתוח בדברי סירה אמר להם לישראל אני אברך תחלה ואחס ענו אחרי אמר כי שם ה' אקרא בצרכה אתם הבו גודל לאלקיננו באמן הכי מפרשי לה במסכת יומא (ל"ז א') עכ"ל, ומכא גמרא זו מנה הרמב"ן במניין המלוות אשר לו (מלוה ט"ו) את חיוב ברכת התורה כמלוה וז"ל "שנקטונו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הראויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא", עכ"ל, ונראה לברר צעניין זה כמה הערות.

א) הנה במהרי"ל בשו"ת החדשות (סי' מ"ה) הובא באגור ובשו"ע (סי' מ"ז סי' ד') מבואר דגם נסים ראשיות לברך ברכת התורה ואף דאינן מלוות בת"ת הואיל ומ"מ חייבות ללמוד את הדינים שמחוייבות בהם וכן את פרשיות הקרבנות שהן מחוייבות בהבאתם, ותמהו ע"ד להלא ברכה זו נתקנה על מלות ת"ת ובה הן אינן מלוות. וכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי עמ"ס סוכה (דף ל"ה) וז"ל "דברכת התורה אין הברכה על מלות וקיום המלוה של ת"ת רק שהוא דין

ומדברי הירושלמי הנ"ל יש ללמוד דהא דקיי"ל במגילה (כ"ג ז') דאין קורין בתורה אלא בעשרה אין זה רק מחמת שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה אלא דיש עניין ודין מסויים בקריאת התורה בליבור, וליבור היינו עשרה וכדילפינן התם מקראי, ועיין בשו"ע או"ח (סי' קמ"א ס"ד) דאם הש"ץ רואה לברך ולקרות לריך שיעמוד אחר אכלו, שכסם שניתנה תורה ע"י סרסור כך אנו לריכין לנהוג זה ע"י סרסור, ומבואר מזה שגדר קריאת התורה ברבים אינו כלימוד תורה גרידא, אלא עניינה מעין נתינת התורה בתחילה כשניתנה לישראל, ובה מיושב מה שמברכין עה"ת כשעולין ואע"פ שכבר בירכו בבוקר והיינו משום שזהו אופן מחודש של המאור דמקודם בירכו על ת"ת ועכשיו על קריאתה ברבים שזהו עניין מחודש [ויעווי"ש במשכנ"י שעמד בזה], ועיין באבודרהם (שער הברכות) שהקשה איך עולה אשה לתורה ומברכת [אילוולי הטעם לכבוד הליבור] והא אינה מאוה בת"ת, ותירץ בזה"ל "דאין זו ראה דברכת התורה [בליבור] לפניו ולאחריה אינה משום מאות ת"ת שהרי אפילו בירך ברכת הערב נא או אהבה רבה חוזר ומברך לחובת שקריאת התורה וכו'", וכ"כ באו"ז (ח"ב אורח רס"ו) והן הן הדברים אשר דיברנו.

וגם מתו"ד הראשונים חזינו שפירשו הכי את גדר הדין דקריאת התורה בעשרה דיעוין רמב"ם (פי"ג מתפילה ה"ו) שכתב

ביכורים, וכיון שכן אפ"ל דהרמב"ם למד דזוהי ברכה על מאות ת"ת ולכך לא הוקשה לו מביכורים ולא מנה זאת כמאור בפני"ע, ומיהו הגרי"ז שם כתב כן בשטת הרמב"ם ולפי"ד לא נוכל לתרץ כן, וע"ע אריכות בכלי חמדה כאן.

וד"ז דברכת התורה היא הולאה על שזינו לקבלתה וללימודה מבואר הוא גם בדברי הר"ן הנודעים בנדרים (פ"א א') גבי מה שאמרו מפני מה אבדה הארץ שלא ברכו בתורה תחילה שכתב "שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך מזלזלין בברכתה".

ב) יש לעיין כיון דמחוייבים בברכה על כל לימוד ולימוד מדוע א"כ לא הוזכרה ברכה זו אלא כשבא משה לפתוח בדברי שירה, והלא בכל הארבעים שנה לימד אותם, והנה בשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' ס"ג) הביא מהירושלמי בברכות (פ"ז ה"א) דכיון דהמקור לברכה"ת הוא ממשה לא ילפינן מיניה אלא לת"ת דרבים אבל הלומד לעצמו אינו מחוייב בברכה אלא מדרבנן ככל שאר ברכות המאות, ועיי"ש שפסק כן להלכה ודלא כסתימת הפוסקים (בסי' מ"ז) דגם ביחיד הוה מה"ת, והשתא לפ"ז א"ש מדוע דוקא הכא נטעו על הברכה, דכאן היתה זו מאות קריאה בליבור וכמו שנאמר ולמדה את בני"י שימה צפיהם ומיהו פשטות הרמב"ן הנ"ל אינה כן אלא דגם ביחיד מחוייב הוא בברכה מה"ת וכשיטת רוב הפוסקים.

וגם לשון הר"ן במגילה מורה שזהו הגדר שכתב דבקריאת התורה בעיני עשרה "דתקנתא דרבנן הוא ולא תיקנו אלא בציבור", הרי שלא הזכיר את הדין לאין דבר שבקדושה פחות מעשרה וכמשנ"ת, ועיין מש"כ ידידי הרה"ג ר' אברהם גורביץ שליט"א בספרו אור אברהם ע"ד הרמב"ם הללו ומתו"ד נתעוררתי לדברים אלו.

ג הנה הכא ילפינן לחיוב ברכה"ת מקרא דכי שם ד' אקרא, ולפי פירש"י פירוש הפסוק הוא לכשאקרא בברכה הבו גודל באמן, והנה בא"ע (סי' מ"ז ס"ד) כתב דהמהרהר בד"ת אי"ל לברך, ויעווי"ש בפוסקים שדנו אי אמרינן הכא הרהור כדיבור ובציאור הגר"א תמה דגם בלא"ה חייב לברך על ההרהור דבת"ת זוהי המלוא וכדכתיב והגית בה, ויעוין שאגת ארי' (סי' כ"ד) שכתב טעם לפטור משום דילפינן מדכתיב כי שם ד' אקרא דדוקא אקריאה מחייב ולא אהרהור, ו"ע דהלל מש"כ "אקרא" לא קאי אקריאת התורה אלא על הברכה שיברך משה, ובמשנ"י (סי' ס"ד) נתן טעם לפטור משום דבעינן דומיא דקריאת מרע"ה שהיתה בקריאה וזכרנו לשיטת הירושלמי דדוקא ברבים, ואולי לזה גם כוונת השאג"א.

ברם בספר הכתב והקבלה כאן ראיתי פירוש מחודש ולפי"ז יתפרש דברי השאג"א כפשטם, דר"ל דמש"כ כי שם ד' אקרא הכונה הוא לדברי תורה דשם ד' פירוש דבר היקר בעיני ד' כמש"כ אנשי שם והביא מהזוה"ק פ' ויקרא "אם שכתנו

ז"ל "שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן", ומקור הדברים בגמ' במנחות (ל' א') וועיי"ש מה פירש"י לענין אישתני וכפה"נ הרמב"ם לא פירש כוותיה ואכמ"ל, והקשה הגר"ח ז"ל דסו"ס הא זה דבר שבקדושה שאינו בפחות מעשרה.

ובמגילה שם אהא דתנן לאין מפטירין בנביא פחות מעשרה הקשה הרשב"א מהו הטעם בזה, וגם דבריו ז"ע דכמו דבקריאת התורה אמרינן לכיון שהוא דבר שבקדושה אינו בפחות מעשרה ה"ה בקריאת ההפטר נאמא הכי ומאי קשיא ליה.

ובע"כ מוכח דס"ל לרמב"ם ולרשב"א דלגבי קריאת התורה וההפטר לא שייך הדין של אין דבר שבקדושה פחות מעשרה, והטעם ז"ל ע"פ מש"כ הראשונים שדבר שבקדושה היינו דבר שעיקרו הזכרת וקידוש ד' כמו פריסת שמע שעיקרה ברכו וקדושה דסידרא וכן נ"כ שהיא ושמא את שמי וכו', ולכך קריאת התורה שאין עיקרה הזכרת ד' וברכתו אינה בכלל, וכיון שכן בהכרח דהא דבעינן בקריאת התורה עשרה זהו מהטעם דלעיל דבעינן קריאה בציבור וליבור היינו עשרה, ולכך א"ש מש"כ הרמב"ם דבח' הפסוקים האחרונים לא נאמרה הלכה זו, ואחתי נמי שפיר מה שהקשה הרשב"א מנ"ל דעל ההפטר נאמרה הלכה זו ודו"ק.

סם אלקינו לא היא אורייתא לאיהו סם אלקינו" עיי"ש, וכ"כ בכל"ח כאן וכ"כ במהרש"א ברכות סם ובספר נפש החיים לרבינו הגר"ח מוולוז'ין, ולפי"ז א"ש בפשיטות דברי השאג"א דכיון דהאי קרא קאי אקריאת התורה מניין למילף מיניה ללא מזכרים על ההרהור.

ודמיון לדבריו אלו אשכחנא בסוגיא דנדרים (י"ד ז') לאמרינן התם להנודר בתורה לא אמר כלום ובמה שכתוב בתורה דבריו קיימים [וע"ש בר"ן דהאי נדר היינו שבועה], וברמב"ם (פי"ב משבועות ה"ג) כתב

דין זה, ובה"ד הוסיף דאימתי מהני אם נשבע במה שכתוב בה דוקא בתורה אבל בשאר כתבי הקודש לא והנה לפי פשוטו הא דמהני אם נשבע במה שכתוב בה היינו משום שכוונתו על ההזכרות שבה ומכיון שכן תמוה מה מקום יא לחלק בין התורה לשאר ספרים ובע"כ מוכח דהרמב"ם מפרש להנשבע במה שכתוב בה היינו שנשבע בה ודעתו על כל מה שמוזכר בתורה לזהו נחשב סם ד' והנשבע בזה חשיב כנשבע בשם, ובזה חילק הרמב"ם דדוקא בתורת משה נחשב הנשבע בה כנשבע בשם ד' אבל בשאר ספרים לא, ואכמ"ל עוד.

וזאת הברכה

סימן קלא

ולא קם נביא עוד בישראל כמשה

"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ד' פנים אל פנים" (ל"ד י')

הנה כידוע דבר זה הוא מיסודי דת תורתנו הקדושה שלא הי' ולא יהי' נביא כמשה, וכמו שכללו רבינו הרמב"ם ב"ג עיקריו, וזהו יסוד דתנו להכחיש כל נביא אחר שיסנה כל שהוא או יוסיף ויגרע מתורת משה, וכמו שהאריך רבינו הרמב"ם בדברים נמרצים (בפ"ח מיסודי התורה), והנני להשלים הדברים מדברי רבינו במקומות אחרים.

ידוע מש"כ רבינו בפ"י המשנה בפרק גיה"נ אודות היסוד שנשנה סם שמאות גיד

הנשה ואבר מן החי אף שנאמרו קודם מתן תורה וכן מאות המילה, מ"מ אנו מקיימין אותן לפי שניתנו לנו ע"י משה רבינו מסיני, הלא תראה אמרם תרי"ג מאות ניתנו למשה מסיני, וכל אלו מכלל המצוות, וביאר המשך חכמה פר' ברכה עה"פ תורה לזה לנו משה מורשה, לזהו עיקר גדול משום היסוד הנ"ל שפליכך אם עמד נביא ועשה אותות ומופתים ובקש להכחיש נבואתו של משה אין שומעין לו, לפי שנבואת משה וכו', עיי"ש בדברי קדשו. ולפי"ז עדיין הי' מקום ח"ו

הזה מוקדם אלא מפני הציורי האחרון המיוחד בנו אנחנו קהלת יעקב, עכ"ל המזוקק, ומפורש ככל הנ"ל.

ונראה עוד שיסוד זה בנוי גם על מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פרק ל"ה) "כבר ביארתי ההבדלים אשר נבדלה בהם נבואת משה רבינו וכו' ואשר אודיעך וכו' נבואת משה לא אדבר עליה באלו הפרקים וכו' ראית התורה היות נבואתו נבדלת מכל מי שקדמו שנאמר וארא אל אברהם וכו' ושמי ד' לא נודעתי להם והבדלת השגתו ממני שאחריו הוא ממה שנאמר ולא קם נביא עוד בישראל אשר ידעו ד' פנים אל פנים הנה נתבאר שהשגתו נבדלת ונאמר שעל ההשגה היא לבדה נתחייב הקריאה אל התורה וזה שזאת ההשגה שקרא משה רבינו ע"ה לא קדמה כמותה לאחר ממני שקדם מאדם אליו ולא התאחזה אחריו קריאה כמותה וכן יסוד תורתנו שלא יהי' בלתי לעולם ולזה לפי דעתנו לא היתה שם תורה ולא תהי' בלתי תורה אחת והיא תורת משה רבינו ע"ה וכו'".

הרי שזהו יסוד אלל רבינו הרמב"ם מיסודי התורה שמתנאי שם תורה שיבא על ידי נבואת משה רבינו שנבדלת ומרוממת מכולם ופשוט שלכן מוכרח לומר שכל מה שנאמר מוקדם לנה ולאברהם נתחדש בו נבואה והשגתה למשה כדי שיחול על זה שם תורה. ופשוט אללי שזהו יסוד שיטת רבינו בפי"ב משבועות דמה שהנשבע בתורה דינו כנשבע בשם הוא רק כנשבע בתורת משה ולא בשאר ספרי הנבואה ודו"ק.

לפקפק אם יכחיש אחת מז' מלות או הדברים שנאמר לנה ולאברהם וליעקב, כמו אברהם"ח, מילה, וגיד הנשה, לזה הורה רבינו לעיקר גדול כי לא נטווינו בכל רק ממשה, שהשי"ת אזה ע"י משה שנימול כמו שאמר לאברהם עכתו"ד בזה.

והנה כן הוא מבואר גם באגרות הרמב"ם (דפוס לפסיא דף ט"ו ב') שכתב, "שתפסו עלינו אמרינו שהמילה אמנם אנחנו נטווינו בה ע"י משה רבינו ולא על ידי אברהם אבינו ואמרו שאלו השלש עשרה בריתות שנגזרו עליה היה עם אברהם וזה המאמר מאמרו סכלות גדולה וראי' עליו שלא ידע דבר מעיקרי הדת ומאמרינו הוא האמת שאין בו ספק שחרי"ג מלות שנאמרו למשה בסיני בכללם היא המילה וגיד הנשה אבל הוא כמשא"ל נכתב במקומו וכו', וי"ג בריתות הנזכרים במילה אותם וכו' אם הכתובים שיש באותה הפרשה י"ג בריתות נאמרו לאברהם וזכרם אברהם וכתבם וכשבא משרע"ה העתיק וכו' או אם [בודאין] אלו הכתובים הנזכרים בתורה נאמרו למשה מפי הגבורה, וכל מי שלא יאמין שאלו הפסוקים עם כל התורה כולה נאמרו למשה מפי הגבורה הוא בכלל האומר אין תורה מן השמים ומאין היינו אנחנו יודעים אם לא ידע משה וכו', ואמנם נודע לנו זה ממשה מסיני אם כן עיקר זאת המצוה וחיובה ממשה ואלו הי"ג בריתות ממשה נטווינו וכו' ואין בתורתנו חילוק תורה אזה לנו משה כולה מורשה מהשי"ת וכל מה שיש בה ממה שקדם לזולתו כמו ז' מלות לנה ומילה לאברהם לא להאמין בו אנחנו מפני שהדבר

לחדש דיך עכשיו חיוב מילה מחמת זרעו של אברהם במקום דאין חיוב מסיני".

ונחתום דברינו בדבריו הנפלאים של רבינו הרמב"ם באגרת תימן וז"ל "ולאודיע שמהה הוא נביאו [של הקב"ה] ומדבר עמו והוא אדון כל הנביאים ושלם מכולם ומשיג מהקב"ה מה שלא השיג אף אחד לפניו ולאחריו וס"ת זה כולו מבראשית עד לעיני כל ישראל הוא דבור מאת הבו"ת למשה רבינו שנאמר פא"פ אדבר בו ושאין להפר או לשנות או לגרוע או להוסיף ולא תבא תורה מאת ד' וזלטה וזכרו מעמד הר סיני וכו' שהוא עמוד שכל האמונה סובבת עליו".

וע"ש שביאר בזה מ"ש שובי השולמית וגו' מה תחזו בשולמית כמחולת המחנים דהיינו מעמד הר סיני מחנה מול מחנה, ואחר כך כתב "וביאר זה הדבר שזה משה רבינו רבן של כל הנביאים ששמענו הדיבור המדבר אליו שהאמנו בו ובנבואתו והוא אמר לנו שלא נשארה מצוה בשמים לתת וכו' ולא תורה בלתי זאת והוא מ"ש לא בשמים היא לאמור מי יעלה [ע"ש] על פסוק זה בתנחומא], ואם יעמוד הנביא ויכחיש לא נאמין לו וכו' לפי שאמונתנו במשה לא הי' מזד המופת כדי שנקיש מופת למופת אבל האמנו בו לפי ששמענו בדבר כמו ששמע הוא ובזה האמנו בו וכו' ואנחנו בעינין זה עם משה רבינו כמו שני עדים שראו שום דבר ש"א יודע שהוא בודאי אמת מה שיעיד חבירו וכו' וכן הדבר בנו אנחנו עדת בני ידענו

ברם מה שיש לעיין בזה האם תנאי זה שאין אנו מצווים אלא מכח משה רבינו הוא נאמר רק על כלל ישראל במאות שלהם וזכמו שכתב הרמב"ם באיגרתו "הציווי האחרון המיוחד בנו אנו קהלת יעקב", אבל בני נח במאותם ואזהרותיהם אפשר שסגי במה ששמעו על ידי משה שניתנה הנבואה לנביאיהם ומכח זה הם מצווים וכ"כ המשך תכמה הנ"ל שלבני נח סגי במה שהודיע להם הקב"ה על ידי משה שנלטו בהם נביאיהם ע"ש שהאריך בהסברת הטעם וכ"כ בספרו אור שמה.

והנה ז"ל הרמב"ם (פ"ח מהל' מלכים ה"י) "משה רבינו לא הנחיל התורה והמאות אלא לישראל שנאמר מורשה קהלת יעקב וכו' וכן הוא מרע"ה מפי הגבורה לכופ את כל באי עולם וכו' כל המקבל שבע מצוות וכו' והוא שיקבל ויעשה אותם מפני שזוהי בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח נלטו מקודם ע"י נביאיהם". הרי משמע לזהם סגי הודעה שנלטו מקודם. ועיין מש"כ מרן רי"ז הלוי שזהו ענין הקבלה המיוחדת לגר תושב שיקבל מפני שהודיענו משה רבינו, אבל כאמור יש בזה חילוק בין המחייב של ישראל שהוא רק ממשרע"ה ולא מפני שנודע לנו שנלטו אברהם ונח, וז"ע לפ"ז על מה שכתב מרן הגר"ח הלוי בהלכות מילה שיש חיוב לישראל למו"ל גם מכח מה שנאמר לאברהם חוץ ממה שנאמר אח"כ, ולפי האמור הרי לישראל אין מחייב כלל רק מה שנאמר למשה, וכבר הקשה כן עליו בגליונות החזון איש ש"כ בזה"ל "דא"ל לן

אמתות מרע"ה לפי שראינוהו במעמד הר סיני בשעת הדיבור וכו' ובשכיל זה אמר שלמה בלשון האומה מה תחזו בשולמית כמחולת המחנים אמר אם תוכלו להעמיד לי כמו מעמד הר סיני וכו' ומה שראוי לך לדעת כי כאשר אין תוספות בתורת משה ולא גרעון בכתובים כמו כן אין תוספת וגירעון בפרושה המקובל שקבלו החכמים איש מפי איש והיא תורה שבעל פה".

ובעין זה (עם שינויים קצת בהסדרת הענין) כתב גם בהקדמת רבינו הסמ"ג למאות ל"ה, שכתב וז"ל "וכאשר ראה אדון הכל ליתן תורה הטה השמים וכו' וקרא למשה בחירו ואמר לו הנה אנכי בא אליך בעב הענן וגו' וגם כך יאמינו ולמה הוצרך לזה והלא כבר כתוב על הים ויאמינו בד' ובמשה עבדו, אלא כך אמר הקב"ה למשה אני רואה שיאמינו

בך ישראל שאתה נביא על ידי אותות ומופתים שעשית אצל בתורה שאני רואה ליתן איני רואה שיאמינו בך על ידי שום אות או מופת אלא על ידי שישמעו באזניהם שאני מדבר עמך ולכך עשה הקב"ה את הדבר הזה שכשיהיו ישראל בגולה אם יאמר להם עכו"ם או ישמעאל וכו' ויתן להם אות יכול ישראל לענות לו אפילו תרבה אותות כמשה לא נאמין אותך בחילוף דתינו אלא א"כ נשמע באזנינו שידבר ד' עמך כמו עם משה כי אפילו משה בחירו נאמן ביתו לא ראה שנאמינהו בתורה אלא על ידי ששמענו שדבר עמו ולאחר שנתן את התורה אמר אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם ואחר פטירת משה רבינו ע"ה עמדו נביאים וכו' ולכך שלח להם הקב"ה ביד מלכא שהוא אחרון הנביאים זכרו תורת משה עבדי אשר לויתי אותם בחורב על כל ישראל.

קונטרס המועדים

יום טוב

סימן קלב

בענין מקרא קודש לאיסור מלאכה ולאכילה ושתייה

ממלאכה נלמד משבתון או ממקרא קודש, לאיתא שם, ר"א אומר שבתון זה קדושת היום [להזכיר] וכו' מקרא קודש קדשהו בעשיית מלאכה, א"ל רבי עקיבא וכו' אלא שבתון קדשהו בעשיית מלאכה מקרא קודש זו קדושת היום, עי"ש.

ובאמת גם לגבי יו"ט ראשון של סוכות ושמיני עצרת מלבד מה שנאמר בהן מקרא קודש דכתיב (ויקרא כ"ג ל"ה) "וביום הראשון מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו וגו' ביום השמיני מקרא קודש יהיה לכם וגו' כל מלאכת עבודה לא תעשו", נאמר במק"א בהם שבתון, דכתיב (שם ל"ט) "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי וגו' ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון". וכבר עמד בפמ"ג (פתיחה להלכות יו"ט פ"א) מה ראה הרמב"ם לחלק בזה שלגבי יו"ט של סוכות ושמיני עצרת הביא קרא דמקרא קודש ואילו לגבי ר"ה הביא קרא דשבתון, דהא ממנ"פ יש ללמוד חיוב שביטה או מ"מקרא קודש" או מ"שבתון", ועי"ש בדבריו.

ובאמת ל"ב בפסוקים עצמם, מה הולך לכתוב קרא דשבתון אחר שכבר נאמר בהן מקרא קודש, והוא לכאן כפילות

(א) כתב הרמב"ם (סהמ"ץ עשה קנ"ט) שזונו לשבות ממלאכה ביום ראשון של פסח, והוא אמרו ית' ביום הראשון מקרא קודש. ודע זו ההקדמה, והיא שכל מה שנאמר בו מקרא קודש בא בפירוש קדשהו ועניין קדשהו שלא תעשה בו מלאכה אלא מה שמיוחד באכילה וכו', ע"ש. וכן כתב שם (עשה ק"ס) גבי שביעי של פסח שזונו לשבות ממלאכה מדכתיב מקרא קודש, וכן לגבי עצרת (עשה קס"ב), ולגבי יו"ט ראשון של סוכות ושמיני עצרת (קס"ו, קס"ז), שכל אלו חייבים בשביטה ממלאכה מדכתיב מקרא קודש.

ואילו גבי ראש השנה כתב הרמב"ם (עשה קס"ג) שזונו לשבות ממלאכה יום ראשון של תשרי, והוא אמרו יתעלה בחדש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון, וכבר קדם לך אמרם האי שבתון עשה הוא, עכ"ל. והנה לגבי ראש השנה ג"כ נאמר מקרא קודש, דכתיב (ויקרא כ"ג כ"ד) "דבר אל בני ישראל בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש", ואעפ"כ נוקט הרמב"ם שחיוב השביטה בר"ה הוא מקרא דשבתון ולא מדכתיב מקרא קודש כבכל המועדים. ובגמ' בר"ה (ל"ב א') מבואר שנחלקו בזה תנאים אם חיוב השביטה

שהרי בשאר יו"ט סמך הכתוב למ"ע של שביטה על קרא ד"מקרא קודש".

ונראה דביאור קרא דמקרא קודש עיקרו הוא שיתייחד יום זה בקדושתו וכמ"ס בספרי (פנחס קמ"ז), "מקרא קודש - ארעם במאכל ובמשתה ובכסות נקיה", והיינו כלומר שלא יהא חוקם אלא כחך שאר הימים אבל תעשה להם מקרא של קודש לשנותם במאכל ובמלבוש מחול לקודש, וכמ"ס ברמב"ן (ויקרא כ"ג ד') וע"ס שפי' באופנים נוספים, ועכ"פ ענין זה שייך בין ע"י שביטה ממלאכה ובין ע"י קרבנות המיוחדים ליום זה או באופנים אחרים, אלא שבמקום שבפסוק עצמו נאמר הלאו של איסור המלאכה, שנאמר מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו וכדו', הרי מבואר בפסוק שהמקרא קודש יהיה ע"י שביטה ממלאכה ומיניה ילפי' העשה של חיוב שביטה מלצד הלאו, וכך הוא בכל המועדים ע"ס בפסוקים, אבל בראש השנה לא נאמר שם בפסוק זה איסור עבודה, ואדרבה נאמר "זכרון תרועה מקרא קודש" ויש לפרש שהקדש היום ויתייחד ע"י זכרון תרועה שבו ובפסוק השני נאמר מלאכת עבודה ל"ת, ולכן א"א למילף ביה חיוב שביטה ממקרא קודש אלא מקרא דשבתון.

ולפ"ז ניהא גם לגבי יו"ט של סוכות ושמ"ע, אף שבצווי הראשון אכן נאמר בהם מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו שכשחזר וכפל הציווי שלהן (בפסוק ל"ט): אך בחמשה עשר וגו' לא נאמר שם איסור מלאכה ולכן שם לא נכתב מקרא קודש, שלא היה מתפרש על שביטה ממלאכה בדוקא

אלא נאמר שם שבתון ובעיקר מה שנכפל שוב הציווי של סוכות ושמ"ע כבר עמדו המפרשים ועי' ספורנו ועוד ואכמ"ל, ועכ"פ מאחר שהולך לחזור לכותבו ולא כתב הלאו הולך לכתוב שבתון. וביותר, שהרי עיקר הפסוק השני נכתב ללמד חיוב קרבן שלמי חגיגה כל שבעה, וכמס"כ רש"י שתחוגו היינו שלמי חגיגה, ומקרא קודש שהיה נכתב בפסוק זה היה מתפרש על הקרבת הקרבן.

ועפ"ז יש להבין ג"כ דברי הרמב"ם שלגבי יו"ט של סוכות ושמ"ע כתב דחיוב שביטה נלמד ממקרא קודש, משום שנאמר בהם (בציווי הראשון) מקרא קודש בפסוק שנאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו וזרק בפרשה השניה הולך לכתוב שבתון וכנ"ל, אבל בראש השנה א"א למילף ממקרא קודש, דקאי על זכרון תרועה וזבה נקרא קודש, וכל חיוב השביטה הוא מדכתיב שבתון.

והנה לגבי חול המועד כתב הרמב"ם (פ"ז מהלכות יו"ט ה"א): חולו של מועד אע"פ שלא נאמר בו שבתון הואיל ונקרא מקרא קודש והרי הוא זמן חגיגה במקדש אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהי' כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל, והעושה בו מלאכה האסורה מכין אותו מכת מרדות וכו'. ועי' במגיד משנה שם' שלדברי הרמב"ם אין איסור מלאכה בחול המועד מה"ת כלל. וביאר בביה"ל וסעה"ל (ת"ק) דלדעת הרמב"ם הא דנאמר בחול המועד מקרא קודש היינו רק לגבי הקרבת קרבנות, וכלשון הפסוק (ויקרא כ"ג) "אלה מועדי השם אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה להשם וגו'" דמייירי בהקרבת קרבנות ע"ש.

"כל אשר יגע בצורה יקדש" שנאמר גבי חטאת אם נחשב עשה לגבי דחיית ל"ת ועשה, בגוונא שנבלע מחטאת פסולה בקדשים כשרים ללא אתי העשה לאכילת קדשים ודחי הלאו דפסולה, ובטעמא דמילתא אמר רבא משום שאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, ולרב אשי הוא משום ש"יקדש" הוי עשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה ע"ש. ובפשטות מדנחלקו ב' המקומות אזלי לשיטתם, וא"כ ז"כ לפרש כן במחלוקתם, שהרי לגבי כל אשר יגע בצורה יקדש ודאי נראה שזה רק איסור עשה ולא מלות עשה, ומ"מ מררף ליה לל"ת לענין שאין ל"ת דוחה אותם, ומשמע לפ"ז שנחלקו אם איסור עשה מכטרף לל"ת שלא לדחות וכמו שהאריך בזה בשו"ת מלבושי יו"ט ועוד.

ג והנה הרמב"ם (פ"ד מהלכות שבועות ה"ו) כתב שהנשבע שיתענה בשבחות וימים טובים אין השבועה חלה דזהו נשבע לבטל את המאור, והיא שבועת שוא עי"ש, ומבואר דסובר שאיסור העינוי בשבחות וימים טובים הוא מן התורה.

וצ"ב מנין לן זה, דלכאוי' דין עונג שבת הוא רק מדברי קבלה, וכמש"כ הרמב"ם (רי"ש פ"ל משבת) ארבעה דברים נאמר בשבת ב' מן התורה וב' מדברי סופרים והם מפורשים ע"י הנביאים וכו' ונתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש השם מכוזב וכו' עי"ש, ומבואר דמדברי קבלה מאורה האדם לענג את השבת באכילה ובשתיה, ומ"ט חשיב נשבע לבטל את המאור.

ולפמש"כ הדברים מבוארים, שרק במקום שנאמר בפסוק איסור המלאכה ונסמך לו מקרא קודם מתפרש דקאי על חיוב שביתה אבל כאן שלא נאמר בפסוק איסור מלאכה, אלא חיוב הקרבנות ודאי הכוונה לקוראו קודם בהקרבנות קרבנותיו.

ב יא להעיר בעיקר עשה דשבתון, די' לעיין אם הוא מלות עשה או רק איסור עשה בעשיית מלאכה.

ולכאוי' היה נראה שהדבר תלוי במחלוקת האמוראים בשבת (כ"ד ב') בטעמא דמילתא דאין עשה דשריפת קדשים דוחה ל"ת ללא תעשה כל מלאכה, דרבא דריש ליה התם מקרא הוא לבדו יעשה לכם ולא מילה שלא בזמנה וכו', ורב אשי אמר דשבתון עשה והו"ל עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה ע"ש. ולכאוי' זהא פליגי, שלרב אשי הוא מלות עשה של שביתה, ולכן שייך לדונו בעשה ול"ת, ואילו לרבא הוא איסור עשה על המלאכות ולכן אין זה עשה ול"ת, ועשה דשריפת קדשים יכול לדחותו.

אמנם בדברי הרמב"ם שמנאו במנין המאות משמע שהיא מלות עשה, ובפרט במקומות שנלמד העשה ממקרא קודם וכן"ל חוץ מר"ה שדלוי משמע שיש מזה לקדשו ומתקיים ע"י השביתה ממלאכה, כשם שמתקיים ע"י האכילה ושתיה, ועי' בקרן אורה בזבחים (ז"ז ב') מה שדן בזה.

מיהו בפשטות משמע שרבא ורב אשי שנחלקו בזה כאן אזלי לטעמייהו בזבחים (ז"ז ב') שנחלקו סם לגבי העשה של

ועפ"ז יק ליתן טעם בדברי המצי"ט בקרית ספר (בהשמטות, הו"ד באו"ש פ"ה מהלכות תענית ה"ו, ומוריה שנה ח') וז"ל לחץ אם נאמר לאיסור תענית בשבת מן התורה היינו אם התענה לילה ויום לזיכא עינוי מן התורה אלא לילה ויום, חזינו דכל האיסור מן התורה להתענות בשבת ויום טוב הוא רק במתענה מעת לעת, אבל ביום כלכלאנו אסור ולכן מותר להתענות תענית חלום בשבת. ולפי מה שנתבאר מבואר, משום שאין כאן איסור עינוי ודבזה גם ביום נקרא עינוי ולא רק במעל"ע, אלא שכשמתענה מבטל מקרא קודש, והרי מקרא קודש קאי על כל היום מעת לעת וכשאוכל כלילה ורק ביום מתענה כבר לא מבטל המקרא קודש.

והנה לגבי יוהכ"פ ג"כ נאמר מקרא קודש (ויקרא כ"ג כ"ז) "אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכפורים הוא מקרא קודש יהיה לכם ועיניתם את נפשותיכם וכו', ולפי האמור שענין המקרא קודש הוא כללי ופרטיו נלמדים מן הפסוק בו נכתב, נראה כי ביום הכיפורים שנסמך אל ועיניתם את נפשותיכם [והרי יוהכ"פ א"א לקיימו באכילה ושתיה, שאסורים בו] הכוונה במקרא קודש לדין העינוי, שעל ידי שמתענה בו מאכילה ושתיה בזה גופא מקיים מקרא קודש כי יום כיפורים הוא, ומייחד את היום הזה משאר הימים בהעדר אכילה ושתיה [וגם ע"י כסות נקיה כמ"ס רש"י הג"ל], וזה גופא כוונת הפסוק - אך בעשור וגו', שאף שבשאר מקראי קודש מורה לקוראם קודש גם

ונראה לטעמו של הרמב"ם משום שקוצר שמקרא קודש מתקיים ע"י אכילה ושתיה, וכמו שכתב (פ"ז מהלכות יום טוב הט"ז): כשם שמורה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכוזב, וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש וכו', ומבואר שמתקיים מקרא קודש ע"י האכילה ושתיה, וכן מתבאר בספרי הג"ל שהוצא ברמב"ן, דדריש מקרא קודש - ארעם במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, וכן כתב רש"י עה"ת (ויקרא כ"ג ל"ה): מקרא קודש - ביוהכ"פ קדשו בכסות נקיה, ובתפילה, ובשאר ימים טובים במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפילה.

וביאר הדבר שמקרא קודש היינו לייחד היום הזה ולקדשו, וכיון שנאמר "מקרא קודש יהיה לכם" ו"לכם" נדרש מכל מקום על צרכי הגוף וכמו "עצרת תהיה לכם" ושאר דוכתין שנאמר לכם דמפרשין על צרכי הגוף, כמבואר בסוגיא בפסחים (ס"ח ב'), אף כשנאמר מקרא קודש יהיה לכם מפרשין ליה שקריאת הקודש תהיה ע"י אכילה ושתיה שהם צרכי הגוף.

ולפ"ז מבואר היטב דכשמתענה בשבת או ביו"ט מבטל בידיים המקרא קודש [דגם שבת הרי נאמר בפרשת מקראי קודש] ולכן הנשבע להתענות הוי נשבע לבטל את המורה ולכן אף שעיקר חיוב עונג הרי הוא מדברי קבלה, אבל המתענה לגמרי מאכילה ושתיה מבטל בידיים את המקרא קודש ועובר אלאורייתא.

יוה"כ (כ) כתב שאין לו לקדש כיוון שקדושת יוה"כ חלה גם על שבת.

ולפי מה שנתבאר דביוה"כ גדר המקרא קודש הוא לקדשו דווקא במניעת האכילה ושתיה מתבארים דברי האו"ס, דקדושת יוה"כ היא גופא שלא לאכול וכשאוכל הרי מבטל המקרא קודש של יוה"כ, וכיוון שחלה קדושת יוה"כ על שבת הרי שהמקרא קודש של יום זה הוא בהעדר האכילה ושתיה, ונהי שצריך לאכול משום פיקו"נ, מ"מ יש בזה ביטול המקרא קודש ואין שייך לקדש ע"ז. וע"ס באו"ס שכתב, דקדושת יוה"כ פ"ג גם לשבת שיוקדש צענות נפש וכו' דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו ופשוט. והיינו כמס"נ. ועי' עוד לקמן (סי' קל"ז) מ"נ בזה.

באכילה ושתיה, ביום הכפורים לא יקרא קודש באכילה ושתיה, אלא להיפך במניעתם, וכו"ה בספורנו: אך בעשור לחודש השביעי - אע"פ שבשאר מקראי קודש ראוי לשמור ולהתענג גם באכילה ושתיה וכו' מכל מקום בעשור לחודש הוא יום הכפורים להתוודות ולהתאונן על חטאיו, ואינו יום שמחה ותענוג אלא יום עינוי וכו', ועי' גם באבן עזרא על דרך זו.

והנה המג"א (סי' תרי"ח סק"י) כתב דחולה האוכל ביוה"כ פ"ג אינו צריך לקדש, וכתב הגרע"א שם בגליון דכל זה בסתם יוה"כ, דקידוש ביו"ט חיובו רק מדרבנן ולא תיקנו ביום הכפורים, אבל ביוה"כ פ"ג שחל בשבת שחיוב קידוש בשבת הוא מן התורה צריך לקדש. ואולם האו"ס (פ"ד מהלכות עבודת

סימן קלג

הבדלה ביו"ט שני של גלויות

וביותר שכל ענינם של קידוש והבדלה הוא להפריש ולהבדיל בין היום ללפניו או לאחריו, ואם שווים הימים מאי שייך לעשות ביניהם קידוש או הבדלה, ועיין שבת (ס"ט ב') במהלך במדבר ושכח אימת שבת, דמנכר ליה בחד יומא בקידוש והבדלה עיי' ובש"ע (סי' קד"מ), ולכא"ו קשה שיעשה כל יום קידוש והבדלה מספק, ועמד בזה הקוב"ס (בינה אות ט') וע"כ כמסנ"ת דהוי קידוש והבדלה ב' דברים של"ס לעשותו כא', ונראה לכן פירש"י דרב אסי אבדיל וכו' לפי שהיה בקי בעיבורא דירחא, אבל בראשונים אחרים לכאורה ל"מ כך דעיין

ביצה (ד' ב') "יו"ט שני של גלויות רב אמר נולדה בזה מותרת בזה, ורב אסי אמר נולדה בזה אסורה בזה, והא רב אסי מבדיל מיומא טובא לחצריה, ר' אסי ספוקי מספק ל", והיינו משום דבכל יום הוא ספק יו"ט ספק חול בפ"ע, הבדיל מיו"ט לחצריה, ונתקשה בל"ח דא"כ לדין דפסקינן דב' קדושות הן מדוע אין אנו מבדילים מיו"ט לחצירו.

ואכן ל"ב בהא דעבד רב אסי הבדלה בין יו"ט ראשון לשני דאידך זה יעשה קידוש והבדלה כאחד, והנו תרי מילי סתרי אהדדי,

בריטב"א סוכה (מ"ו ז') ובאיגרות רמ"ה (עמ' ק"נ - קנ"ז) ושם (עמ' קי"ג) בדברי הר"ם משאנך, ובדברי ר"א אב"ד (סי' ט"ו). והמעין יראה שדנו גם קודם שהיו בקיאיין בעיבורא דירחא מ"ט אין מבדילין משום ספק, וכן משמע במאירי ביצה סא.

ונראה לבאר עפ"מ ש"נ בישוב קושיית המנחת חינוך (מאור ש"א) ועוד אחרונים, מדוע לא תיקנו בחנוכה ט' ימים בגלות, ויש שתירצו משום ספק דרבנן לקולא, אך כבר שדי ביה נגרא הטו"א בר"ה (י"ח ז') דהרי כ"מ ש"ע"י ספיקא דרבנן לקולא יפטר לגמרי ויש פה ממנ"פ, ל"א ספיקא דרבנן לקולא, וכמ"ס ר"ן בערבי פסחים והובא גם במל"מ לענין ערים המוקפות לענין מגילה. וגם פה בג' טבת יש להסתפק דלמא כבר ד' ופטורים ולא יעשו רק ז' ימים, וכן פורים לא יעשו כלל דכל יום הוא ספק [ע"י מש"כ בסימן קל"ד].

ותירצנו עפ"י מה שהוכחנו מהתוספתא לערכין (פ"א), דגם בגולה במקום שלא הגיעו שלוחי ב"ד ודאי שהיה להם החשבון מסיני של אחד מלא ואחד חסר, [ואלו ואדר חסרים]. אלא שאם נודע להם שקבעו ב"ד ז' אחרת נגררו אחריהם גם הם, אך לולא זה היו מונים אחד מלא ואחד חסר ומיושבת קושייתם. ולפי"ז מובן ג"כ הא דעבד ר' אסי, שכן עיקר היו"ט הוא הראשון לפי חשבון בני הגולה דבסתמא ודאי ראשון קודם והשני חול וספיר הבדיל מיו"ט לחבירו דיש כאן הבדלה והפרש. [וכעין זה כתב בחזו"א].

ובדבר הקושיא מ"ט לא מבדילים לדיון, כתב הריטב"א (סוכה מ"ו ז') דמשום חשך זלוזל הוא ע"ש, אך ל"ב שנמצינו מבטלים לגמרי מאות הבדלה לפמ"ש"כ ברע"א (סימן רכ"ט) והובא במשנ"ב (סקט"ז) דרק בשבת שייך תשלומין להבדיל ג' ימים אחר השבת ומשום דשייכי לשבת, אך דיו"ט לא שייך להבדיל ביום שלאחריו ונמצא דלא מקיימין כלל מאות הבדלה, [אמנם בשו"ת ראב"י אב"ד סימן ט"ו ואגרות רמ"ה (שהובא בקוב"ש ביצה אות י') מבואר דגם דיו"ט דינו כשבת, ועו"ל דגבי יו"ט שני של גלויות כיון שעכ"פ נוהגין קודם בשני לא גרע מג' ימים דבתר שבת]. גם ל"ע דיו"ט ראשון שחל בחמישי נמצא שאינו מבדיל כלל דמה שמבדיל במו"ס לכאורה ל"ס ליו"ט ומבטלים מאות הבדלה, [ול"ע בזה לדינא בבן א"י שנמצא בחו"ל אי יוכל להוסיף בכה"ג בהבדלת מו"ס א"ת בן חו"ל כיון דהלה מחויב גם בהבדלת יו"ט].

ולכן י"ל דהאידינא סמכו עצמינו ע"ד הרמב"ם (פ"ו מהלכות יו"ט הי"ד) שזו"ז שהכל מקדשין עפ"י חשבון, יו"ט הוא ודאי דאורייתא ויו"ט שני הוא ודאי דרבנן, וע"ש בחי' הגר"ח הלוי על הרמב"ם שם, ולכן ל"ס להבדיל כיון דאין פה ספק ושניהם ודאי, ור' אסי דהבדיל משום שהיה בזמן שמקדשים עפ"י הראיה, כמבואר ברמב"ם (פ"ו מהלכות קידוש ה"ג), שעד חכמי הגמ' האחרונים כאביי ורבא עוד קידשו עפ"י הראיה, ולהכי הוא רק ספק.

קבוע וקדושה אחת ונ"ל דהם סברו דש"ס מיירי שיעדיין קידשו ב"ד כו' בימי ר"נ ורצא כמבואר בר"ה (כ' א'), ואע"פ שהיו אז חכמי צבל בקיאים בחשבון ויודעין דרובא דרובא לא שינו ב"ד עפ"י עדים מאשר עפ"י החשבון והיו יכולין רבנן דצבל לסמוך על בקיאותם ואפ"ה עבדי תרי יומא ובהא פליגי והלכה כרב. אבל אחר שצטל בעו"ה קבלת עדות לגמרי ורבי הלל הנשיא תיקן קביעות ומסר החשבון לכל תפוצות ישראל ל"ש אז הד שאלחו מתם וקדושה אחת היא.

וגם לפמש"כ הגר"ח הלוי שם בחידושיו על הרמב"ם בחדל לבאר דיו"ט ראשון הוא דין ודאי השתא דליכא ספיקא, אך זה כשנדון עליו לכשלענמו, אך כשנדון על ביצה שנולדה מכח הכנה שצריכים לדון על שני הימים יחד, בזה חשיב כספק כל אחד ולכן נולדה בזה מותרת בזה ע"ש, גם לפי"ז עדיין י"ל כמש"נ וללא שייך בזה הבדלה כיון שסו"ס נהיגין ליו"ט שני מדרבנן מתורת ודאי, ורק כשצריכים לדון על שניהם יחד חשבינן דיך פה ספק על כ"א מהן ודו"ק.

ובאמת דלפי"ד הרמב"ם נראה שכל הד סוגיה דביצה איירי בזמן שקידשו עפ"י הראיה בא"י אלף שגם בחו"ל היו בקיאים בחכמת איטגנינות, וכמש"כ רש"י דביצה (ד' ז' ד"ה ספוקי מספק"ל) על הא דר' אסי ספוקי מספקא ליה דלילמא אפילו ירבו בהם חכמים יודעי העיתים יהיו עושים אותם ב' ימים ע"ש, ולפי"ז כיון שהיו יודעים העיתים אין עליהם לחשוש שמה לא באו עדים בזמן שראוי לראות, ויש לתלות דיהיה בזמן שז"ל עפ"י החשבון אלף שגם נודע להם שקבעו אחרת מן החשבון נהגו כוותיה, ולהכי נהי שעשו ב' ימים משום ספק מ"מ עיקר היו"ט זה יו"ט ראשון. מיהו בזה"ז שאין כלל קידוש עפ"י ראיה, יו"ט ראשון הוא ודאי לאוריתא ויו"ט שני דרבנן, ואין כלל ספק וא"ש דברי הרמב"ם עם דברי הגמ' שמבואר שספק הוא ובכ"ז יו"ט ראשון עיקר וכמש"נ.

וסברא זו מלאכתה כתובה בחת"ס בסוגיין וז"ל "כתב הראב"ן כו' להשתא כולן בקיאים ואפ"ה עבדינן תרי יומי ה"ל חק

סימן קלד

ספיקא דיומא ביו"ט דרבנן

בדרבנן, ותמוה לי טובא על דבריהם דהא אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יהואלך בערבינ (י' א') ובתענית (כ"ח ז') שגולה גומרים בכ"א יום את ההלל ט' ימי סוכות ב' ימי עצרת ב' ימי שבעות ושמונת ימי חנוכה והשתא ר"ש בן יהואלך הא היה בזמן שקידשו ע"פ הראיה וכמבואר בסנהדרין (כ"ו א')

(א) המנחת חינוך (מלוא ש"א) החו"ד (יו"ד ק"י) העט"ז (או"ח תר"ע) והדעת תורה (שם) דנו מ"ט לא תיקנו ט' ימי חנוכה בחו"ל משום ספיקא דיומא, ובמנח"ח ובחו"ד כתבו שבזמן שקידשו ע"פ הראיה והיה ספק גמור באמת נהגו ט' ימים, ורק בזה"ז שאי"ז אלף משום מנהג אבותינו בידינו לא החמירו

גם הם אחריהם, והדברים מבוארים הם בתוספתא לערכין (פ"א) לאמרו שם "במקום שאין מכירין זמנו של חודש נוהגין אחד מעובר ואחד שאינו מעובר וכן בגלויות נוהגין א' מעובר ואחד שאינו מעובר היו נוהגין תמוז בזמנו והאב מעובר ואח"כ נודע להם שאב בזמנו מניחין אותו ומונין מכאן ואילך אחד מעובר ואחד שאינו מעובר". ולכאורה יפלא כיון דהעיקר תלוי במה שקבעו בארץ ישראל א"כ לריכין הם להחמיר מספק ומהו מנין זה, ובע"כ כמשנ"ת דהיה להם מניין מסויים שנתקבל מסיני שמונים אחד מלא ואחד חסר, וכ"כ הריטב"א בר"ה (כ' א') ובספר יסוד עולם והחזו"א (סי' ק"מ) ובספר הזכרונות לר' אדום הכהן ז"ל (עמוד 55) ועיין בחי' מרן רי"ז הלוי (קידוה"ח) וא"כ מיושבת ג"כ קושיית הטו"א.

ב) והנה כל האמור הוא לענין חנוכה, אבל לענין איסור "חדש" בחו"ל לכאורה מן הדין לריכין להחמיר עד יום י"ז מספק, ואפילו למ"ד חדש בחו"ל דרבנן, מ"מ חדש חשיב דבר שיס לו מתירין ובזה הדין שגם דרבנן לריד להחמיר, וכן כתב בחו"ד הג"ל והוסיף דמ"ש בזמנחות (ס"ח ב') דלמ"ד חדש בחו"ל דרבנן לא החמירו ביום י"ז היינו דוקא בזה"ז שמקדשים ע"פ חשבון ורק מדין מנהג חיישינן לחדש, ודרבנן אפילו בדשיל"מ לא החמירו כיון דאי"ז מעיקה"ד.

אמנם לפ"ז מדויק מאוד דברי הגמ' במנחות שם דהתם הכי אמרינן "רב פפא ורב הונא ברדרי"י אכלי חדש

דירד לעבר שנה בעסיא וזביתר דשם זהו ר"ש בן יהולדק השני שהיה אחר ר"ש בן יהולדק דידן מדקרי להו ר"ל שם רועי בקר בפני ר' יוחנן והאי דידן רבו של ר' יוחנן היה מדקאמר מימרא בשמיה וגירסת ר"ח בסנהדרין באמת היא ר' יהושע בן יהולדק ואכמ"ל, ועכ"פ האי דידן ודאי היה בזמן קידוש ע"פ הראיה ועיין גם רמב"ם (פ"ה מהלכות קדוה"ח ה"ג) דמפורש שעד סוף ימי אביי ורבא קידשו ע"פ הראיה ואעפ"כ מפורש אמר דנהגו רק ח' ימים וזה מפורש שלא כדבריהם, והטעם ז"ל דדרבנן לא החמירו על ספיקא דיומא כלל ל"ש בזמן שקידשו ע"פ הראיה ול"ש לאחר מיכן.

ברם יעויין טו"א ר"ה (י"ח ב') שתמה מה שייד לומר בזה ספיקא דרבנן לקולא הלכא בגולה לא ידעו אימתי כ"ד ואימתי כ"ה, וא"כ כשמגיע ג' טבת יסתפקו שמה הוא כבר ד' ולא ינהגו אלל ז' ימי חנוכה וכן פורים לא יאמרו כלל מחמת שאין יודעים אימתי י"ג ואימתי י"ד וזה ודאי אינו שייד, ובע"כ כמ"ש כ"הר"ן בפסחים פ' ערבי פסחים לגבי ספק הסיבה אם צב' כסי קמאי או צב' בתראי דכל שעי ממנ"פ יפטרו לגמרי לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא והובאו דבריו גם במל"מ (פ"א מהלכות מגילה הי"א) לענין עיירות מסופקות ובזית הלוי חלק ג' וזה סתירה לדברינו.

ונראה דקושייתו ז"ל ל"ק דולאי גם בגולה במקומות שלא הגיעו שלוחין היה להם חשבון מסיני של אחד מלא ואחד חסר ולא שהיו כעוורים באפלה ורק כשנודע שב"ד שבארץ ישראל קבעו את החודש אחרת נגררו

ג"כ היה צריך לחוש לספיקו כיון דהוה דשיל"מ ורק מזמן ר"פ ואילך שאז קידשו ע"פ החשבון הוא לעלה הספק.

ובזה שמעתי לפרש גם מ"ש בגמ' בע"ז (ט') ב' אמר רב הונא בריה דרב יהושע האי מאן דלא ידע כמה שנים בשמיטה יעשה חשבון כך וכך והיינו משום דעד אז שהיתה סנהדרין בארץ ישראל שקידשו חדשים ושנים הם היו גם סופרים שמיטין, וכמש"כ בעה"מ ורמב"ן בגיטין (ל"ו א') ומזמן תר"ע לשטרות בטלה סנהדרין ולא היה שם ב"ד לקבוע שמיטין, וכמש"כ הבעה"מ שם ובספר התרומות (שער מ"ח) ואז היו צריכין לחשב שמיטין ולקבוע לבד ע"פ חשבון ולכן רב הונא בריה דרב יהושע שהיה באותו זמן נתן סימן לחשבון.

בשיתסר נגהי שיבסר קסברי חדש בחו"ל דרבנן ולספיקא לא חיישינן, רבנן דבי רב אשי אכלו בצפרא דשיבסר קסברי חדש בחו"ל דאורייתא, אמר רבינא אמרה לי אם אבוך לא הוה אביל בשיבסר דקסבר חדש בחו"ל מן התורה. וז"ע למה לנו בזה רק אמוראים אחרונים כר"פ ר"ה ברדר"י ור"א ורבינא הלא זהו דבר הנוהג בכל שנה ואיד נהגו רב ושמואל אביי ורבא.

אמנם לדברינו הוא מבואר דעד סוף ימי אביי ורבא שנסתלקו תרס"ט לשטרות ובשנת תר"ע לשטרות התקין הלל האחרון את החשבון כמש"כ הרמב"ן במלחמות גיטין (ל"ו א') ובסהמ"ל (נעשה קנ"ג) היו מקדשים ע"פ הראיה והיה ספק גמור ואז גם למ"ד דס"ל דחדש בחו"ל דרבנן

חול המועד

סימן קלה

בענין חוה"מ וקרבתו

ואשר יראה בזה הוא דהנה כחילוק הזה ממא מצינו בסוגיא דערכין (י' ב') דאמרינן התם דאין גומרים את ההלל אלא בימים המקודשים לחג בעשיית מלאכה, ולכך ר"ח אע"ג דאיקרי מועד כיון דמותר בעשיית מלאכה אין גומרין בו את ההלל, עוד אמרינן התם דהיי"ט דבחוה"מ פסח אין גומרים את ההלל, ובחוה"מ סוכות גומרים, משום דחוה"מ פסח אין חלוקים קרבתו

בספר אבני שהם על התורה להגרמ"ל שחור ז"ל הביא דקדוק גדול בצלשונות הפסוקים בפרשת פנחס, דבמוספי שבת ור"ח ובמוספי חוה"מ פסח נאמר כאלה תעשו וכו' "על" עולת התמיד, ואילו במוספי ר"ה, יוה"כ, שבעות, יום ראשון של פסח ובכל ימי חג הסוכות נאמר "מלבד" עולת התמיד, ויש להבין טעם החילוק והלא דבר הוא.

מהיום הראשון לחוה"מ, וחוה"מ סוכות חלוקים, הרי לפנינו ממך כחילוק הנ"ל בין שבת, ר"ח, וחוה"מ פסח, לבין יו"ט ראשון של פסח וכל ימי חג הסוכות ושבעות, ור"ה ויוה"כ פ"ג"כ היה מן הדין שיגמרו בהם את ההלל דהא חלוקים בקרבנותיהם ואיתקדשו בעשיית מלאכה, אלא דטעמא אחרינא איכא דהו דהו יום דין, ואין אומרים בהם הלל כלל וכמבואר בר"ה (ל"ב ב'). ונראה לומר דב' הענינים תלויים חד בחזריה, דיו"ט חשוב דאיתקדיש בעשיית מלאכה ושנחלקו קרבנותיו באים הקרבנות לחודם מלבד עולת התמיד הבאה בכל יום, משא"כ בימים שחסר אחד מהתנאים דהיינו או שלא איתקדש בעשיית מלאכה או שאין חלוקים קרבנותיו, חסר בחשיבות העצמית של היו"ט ובאין הקרבנות רק כתוספת על עולת התמיד, ומדוקדקים היטב לשונות הפסוקים דכאן נקטו לשון "על" דהיינו לשון תוספת וכאן לשון "מלבד" המורה על חשיבות עצמית ודו"ק היטב.

אלא שעדיין אין הדברים מבוארים היטב דהא תינח מכל החגים, אך מחוה"מ סוכות אכתי יקשה דהא כל המעליותא זו על פני חוה"מ פסח הוא רק מזד שחלוקים בקרבנות מיוחדים, ככ"ז נאמר בהם "מלבד עולת התמיד" שכאמור זוהי הוכחה שהם יו"ט חשוב לעצמו.

ונראה דזה יתיישב למש"כ הרמב"ם (פ"ז מהלכות יו"ט ה"א) וז"ל "חולו של מועד אע"פ שלא נאמר בו שבתון והאיל

ונקרא מקרא קודש וכו' אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהם קדושה כלל", ויעו"ש במ"מ שדקדק מזה לדעת הרמב"ם האיסור מלאכה בחוה"מ הוא רק מדרבנן, ויעו"י צביאור הלכה ובשעה"ל (סי' תק"ל), ובשו"ע הגר"ז (קו"א ריש הלכות שבת וחול המועד) ביאר דלפי"ז הא דנאמר בתורה לגבי חוה"מ מקראי קודש היינו דווקא לענין הקרבת הקרבנות, וכלשון הפסוק (בפרשת פנחס) "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש להקריב אשה לה' דבר יום ביומו", ולפ"ז שפיר נתיישבה קושיתנו דשאני חוה"מ משבת ויו"ט דאין בו רק חיוב להקריב קרבנות אלא זהו דין בעצם היום שיהיה מקרא קודש לגבי הקרבת הקרבנות וא"כ שפיר אפ"ל שהוא יו"ט חשוב לעצמו מחמת זה, משא"כ שבת ור"ח שלא נאמר בהם דבר זה מאל הקרבת הקרבנות גרידא לא הוהשבו כיו"ט חשוב ודו"ק.

וארווחנא בזה ליישב את שיטת הרמב"ם הנ"ל גם במש"כ שהאיסור מלאכה הוא רק דרבנן, דלכאורה הוא תמוה דהא בגמ' בערכין הנ"ל מבואר דבחוה"מ גומרים את הלל דאיתקדש בעשיית מלאכה ולדעתו הלל האיסור מלאכה הוא רק מדרבנן, אמנם לפמשנ"ת דעיקר כוונת הגמ' הוא לדין "מקרא קודש" שבו שפיר ניחא, שאע"פ שלא איתקדש בעשיית מלאכה, מ"מ איתקדיש במה שקראתו תורה מקראי קודש דבר שלא נאמר בר"ח ודו"ק, וע"ע קנן אורה (ריש מו"ק) בהאי עניינא.

סימן קלו

בענין איסור הספד ותענית באיסורו חג

דזהו משום דלאו הוא זמן הקרבת קר"פ. והשלישי הוא זהאי לתענית (כ"ט ז') לעבדו יומא טבא ביום הבאת קרבן עלים עיי"ש. וכשנתבונן בדבר נמצא חילוקים ביניהם.

דבהאי לידן הוזכר רק איסור תענית ולא איסור מלאכה [ועיין גם בראבי"ה למסכת חגיגה (סי' תת"ו) שכתב דכל ימי התשלומין של עזרת אסורים בהספד ותענית הואיל וראויים להקרבת קרבן והוקשה עזרת לסוכות דיש לו תשלומין כל שבעה [ושם משמע שהי' לו גירסא כזאת בגמ' שאסורין הם בהספד ול"ע] והוא דין שנוהג גם לאחר החורבן אבל לגבי מלאכה הם מותרים כמו שלמדו שם בגמ' דלמלאכה לא הוקשו כיון דכתיב וקצרתם, הרי מפורש שמחלק שאסורים רק בהספד ותענית ולא במלאכה, וגם ע"ד קשה קו' זו וכדבריו כתבו גם המאירי והאגודה בחגיגה]. ועיין עוד בספר תורת חיים למהרח"ש (ח"ג סי' ג') המזוין בגליון רע"א (סי' תכ"ד) [וסיעת שם יום טבוח נ"ל עפמ"ש בשבת (קכ"ט ז') דבערב יו"ט של עזרת נפק זיקא דשמיה טבוח שאם לא יקבלו התורה טבח להו לבשרייהו וכו', ולכן לאחר עזרת שקבלו התורה עבדין יום טוב שנקרא יום טבוח להורות שנתקן ענין הנ"ל].

ובהאי דפסחים הוזכר רק איסור מלאכה ולא איסור הספד ותענית, ובהאי דקרבן עלים מפורש כתב הרמב"ם (פ"ו

א) בשו"ע (סי' תכ"ד ס"ג) כתב "אסור להתענות במוצאי חג השבועות". וברמ"א הוסיף שגם אין אומרים בו תחנון, ומקור הדין הוא בהגמ"י ובאגור (סי' תרנ"א) ובהגמ"ר (פ"ז דשבת), ושם מבואר הטעם דזהו יום טבוח וכמ"ש בגמ' בחגיגה (י"ח א') דמעשה ומת אלכסא בלוד ונכנסו כל ישראל לכופדו ולא הניחם רבי טרפון משום שיום טבוח הוא דכשחל שבועות בשבת מקריבים בו את כל הקרבנות ראיה וחגיגה שלו.

ובמשנה למלך (פ"ו מהלכות כלי המקדש הלכה ט - י) נתקשה בזה דהא בגמ' שם מבואר דדוקא כשחל שבועות שלא בשבת הוא לעבדין הכי אבל כשחל בשבת מספידין ומתענין ביום א' כדי להוליא מליצין של דדוקין שאמרו לעזרת ביום א', ועוד הקשה דהיינו דוקא לב"ש דס"ל דגם כששבועות חל שלא בשבת אין מקריבין בו קרבנות, אמנם לב"ה דסברי דמקריבין בו הא היום שלאחריו אינו יום טבוח ומדוע אסור בתענית, ובהספד ומלאכת בתורי"ד בחגיגה שם שחירץ דאף לב"ה מ"מ הואיל ורוב ישראל לא הספיקו להקריב ביום א' והקריבו למתרת תיקוניהו ליום טבוח עיי"ש.

והנה אשכחנא בג' מקומות שעשו את היום ליום טוב מחמת הקרבת הקרבנות שבו, האחד זהאי לידן. והשני זהאי דפסחים (נ' א') דמבואר דנהגו איסור מלאכה בער"פ מחלות והביאו התוס' את דברי הירושלמי

מהלכות כלי המקדש ה"ט) לאיכא ביה גם איסור מלאכה וגם איסור הספד ותענית, ול"ע מ"ט באיסרו חג לא נאמר איסור מלאכה ומ"ט בער"פ לא הוזכר איסור הספד ותענית ועיין במש"ל מ"הנ"ל שהרגיש בזה.

והנראה לומר בזה לאיסור הספד ותענית זהו דין בעלם היום שקבעו רבנן את היום הזה שיהיה כיו"ט כמו חנוכה ופורים, וממילא א"ש דדוקא בקרבן עלים ובאסרו חג שזמן ההבאה הוא יום שלם קבעו את היום ליו"ט [ועי' גם בחכמ"ס להגרש"ק ז"ל (סי' תקכ"ט) דביו"ט דקרבן עלים נאסר גם הלילה דאין יו"ט למחלה] משא"כ בער"פ שזמן הבאת הקרבן הוא רק מחצות לא קבעו את כל היום ליו"ט [אלא שהוא אסור בהספד ותענית מטעם אחר שהוא מהימים הכתובים במגילת תענית וכמ"ס בחולין (קכ"ט ב') יום י"ד באייר פסחא זעירא דלא למיספד ביה וק"ו לפיסחא רבה שהוא ער"פ ראשון ועמש"כ בשדי חמד בדברי חכמים (סי' מ').]

ובאשר לקושיא מדוע לא נאסר יום טובח במלאכה, יס לומר דהא באמת בזמן הזה שאין לנו קרבנות ליכא סיבה לאסור במלאכה, והא דמ"מ אסרינן היינו משום דכיון שנאסר תו לא פקע, וכיון שכן אפ"ל דדוקא כשהו עיקר זמן הקרבת הקרבן כמו בער"פ, ובקרבן עלים הוא לאסרינן גם השתא, משא"כ ביום טובח שעיקר הזמן הוא בשבועות ורק מחמת אונס נדחה למחרת לא נאסר לדורות.

ואין להקשות דהלל חזינו דלענין הספד ותענית לא חיישינן להאי סברא

ואסרינן באסרו חג גם האידנא, דשאני הספד ותענית דכפה"נ נתקנה עליהם תקנה קבועה לאסור אותם, דהא חזינו במעשה דאלכסא ור"ט לאסרו על כל ישראל להספיד, ואף דהם לא הקריבו ביום זה, ולכך זה נשאר לדורות, משא"כ איסור מלאכה שגם בזמן הבית לא נאמר אלא לאותם המקריבים בלבד, ולכן כל שאי"ז עיקר זמן הקרבן לא נשאר האיסור לדורות וכמשנ"ת ועיין היטב בכ"ז

(ב) ובציאור הגר"א וכן הוא בשבלי הלקט (סי' רס"ב) ובמש"ל מ"הנ"ל, נתנו טעם לאסור את יום אסרו חג בהספד ע"פ מה שאמרו בירושלמי (פ"ק דע"ז ה"א) דאסרו חג נקרא בריה דמועדא, ואמרתיה להעתיק לשון הירושלמי ולפרש בו דבר הרכיך פירוש וז"ל "כתיב [בנחמיה ט'] וביום כ"ד לחדש השביעי נאספו כל ישראל בצום ובכי וגו', ולמה לא אמר ביום כ"ג משום בריה דמועדא, אין נימר דהוה בשותתא לית יכול דאת מחשב ואת משכח לומא רבא בחד בשותתא ומה דה ולית ר' חוניה מיקל למאן דמעבר וגו' א"ר יוחנן ב"מ אנא חשיב יתה ולא הוה בשותתא" עכ"ל.

וביאור הדברים דבנחמיה לאחר בניין חומת ירושלים שהיה בשנת כ' לבנין בית שני נאמר שביום כ"ד בתשרי נאספו כל ישראל בצום ובכי, וקשה מ"ט לא נאספו מיד אחרי החג בכ"ג ובע"כ לאיסרו חג בריה דמועדא הוה ואסור בבכי, ומקשה מהי הראיה אולי כ"ג נפל בשבת ולכך לא נתאספו בו, ומשני דלא יתכן ד"ז משום דאילו היה נופל כ"ג בשבת בהכרח

לפי שחל ר"ה בער"ש, ויום ב' שהוא ח' תשרי היה בשבת וא"כ זוהי כוונת הירושלמי לכיון דיום ח' תשרי היה בשבת א"כ גם יום כ"ב בו נפל בשבת ויום כ"ג נפל ביום ח' ומדלל נתאספו בו בע"כ דהוה בריה דמועדא ודו"ק, אמנם יעויי"ש שכתב שפירוש זה אינו מתאים כ"כ למש"כ התוס' בר"ה (י"ט א') ומשל"מ (פ"ו מהלכות כלי המקדש) ופני יהושע בביאור (ט"ו ב') [ועיין היטב במראה הפנים].

ואפשר לומר באופן נוסף לכיון דהיתה שנה זו כ' לבניין [כ"א לארתחשסתא] היתה זו שנת ג"א תכ"ח לבהר"ד ומולדה האמצעי היה ביום ח' ונראה שו"ת בני ליון סימן א' ועד יום אחד אפשר להקדים את ר"ה מהמולד, וכדמבאר בערכין (ט' א') וא"כ לכל היותר היה יכול לחול ר"ה בשבת אך לא בער"ש דזהו ב' ימים קודם המולד וכיון שכן לא יתכן שיום כ"ג יחול בשבת ודו"ק.

סיוהכ"פ היה ביום ח' והא' לא עבדינן, וכדקיי"ל לא אד"ו ראש, ומקשה דהלל ר' חוניא לא חייש לזה וס"ל דלא דוחים יוהכ"פ שחל ביום ח', [הנידון כפי הנראה דהכוונה היא על זמן שקידשו ע"פ הראיה דאין דוחין בשביל זה וכמש"כ הרמב"ם (הלכות קידוש"ה)] ולכך משני ר' יוחנן שהוא עשה את החשבון ולא יאלץ כ"ג בשבת וסתם ולא פירש מהו החשבון.

ובספר תולדות אדם להג"ר זלמן מוולוז'ין (ח"ב דף י"ד) כתב דהוכחתו היתה דמדכתיב "וביום השני", משמע שהיו ב' ימים לר"ה [והיינו משום דהיה אז אלוך מעובר וכמ"ש בר"ה (י"ט ב')] דמימות עזרא ואילך לא מנינו אלוך מעובר ומשמע דאז כן נמלא וכמש"כ שם התוספות], והשתא כתיב בעזרא דהוא אמר להו' "וקילחו מנות לאין נכון לו", ועיין ביאור (ט"ו ב') דלפי רב חסדא דהכוונה היא למי שלא הניח עירובי תבשילין

ראש השנה

סימן קלז

חוב שמה בר"ה

מתלמודא, מדברי תורה מנין לפי שהוא כלול עם שאר המועדות וכתיב ביה מקרא קודש ודרשינן בספרא וספרי קדשהו במאכל ומשתה ובכסות נקיה, וכן פירש"י פרשת אמור אל הכהנים (כ"ג ל"ה) ומקרא קדש דיו"כ בכסות נקיה ובתפלה וכו', ועוד דר"ה איקרי חג ככל המועדים דכתיב בכסה ליום

בשו"ע (אור"ח תקל"ז) "אוכלים ושותים ושמחים ואין מתעניין בר"ה", וד"ז פלוגתא היא ברשאונים, [ע' רא"ש (שלהי ר"ה), אור"ז (ריש הלכות יוהכ"פ), ומרדכי (ר"ה תש"ח)]. והנה במרדכי נתן טעם לאיסור בזה"ל "אסור להתענות בין מדברי תורה בין מדברי קבלה בין מדברייא בין

ולכן נ"ל דעיקר איסור תענית דיו"ט מה"ת הוא משום דכתיב מקרא קודש יהיה לכם, ויעויין רש"י בפרשת אמור (ויקרא כ"ג ל"ה) שכתב דמקרא קודש היינו במאכל ומשקה וכסות נקיה, ופירש זאת הרמב"ן שם בפסוק ב' בזה"ל "ורז"ל אמרו ארעם במאכל ובמשקה ובכסות נקיה. כלומר שלא יהא חוקם אללך כחק שאר הימים אבל תעשה להם מקרא כל קדש לשנות במאכל ובמלבוש מחול לקדש".

והיינו דלריכים לעשות דבר היכר שיום זה אינו כשאר הימים ומדכתיב "לכם" ילפינן שהיכר זה ייעשה ע"י צרכי הגוף וכמו שדרשו בגמ' בפסחים (ס"ח ב') עה"פ עזרת תהיה לכם ד"לכם" היינו צרכי הגוף ומעשה כשקובע הוא את יום זה לתענית הלכא הוא סותר ומבטל בידים את ה"מקרא קודש יהיה לכם" ולכך אסור לעשות זאת מה"ת ולא חיילא השבועה ונתיישבה הקושיא מיו"ט.

וממילא אתי שפיר נמי מש"כ הרמב"ם לגבי שבת לאסור להתענות בו מה"ת דכיון דגם בו נאמר שבת שבתון ונכלל בפרשת מקראי קודש [וכמו שאומרים בקידוש "תחילה למקראי קודש"] ילפינן משאר יו"ט דקיום ה"מקרא קודש" יהיה ע"י "לכם" וזהו גם המכוון במה שאמרו בפסחים הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם דכתיב וקראת לשבת עונג. והיינו דפסוק זה הוא גילוי על הפסוק מקרא קודש שהוא מתקיים ע"י לכם ודו"ק.

חגנו וכו' וכתיב ושמחת בחגך וא"ר יוחנן הוקשו כל המועדות זה לזה הא למדת ששאר לשאר יו"ט וכו' עכ"ל.

וצ"ע האם אכן כוונתו לומר דאיכא בר"ה חיוב שמחה ממס', דהלכא בפשטות ושמחת בחגך נאמר רק בשלוש רגלים, וכמו"כ חזינו דאין מלות שלמי שמחה בר"ה, וגם יעויין מג"א (סי' תקל"ז) בשם מגיד מישרים שאין שאין לאכול בשר ולשתות יין בר"ה וא"כ איך תתקיים השמחה.

והנראה בזה דהנה יעויין רמב"ם (פ"א מהלכות שבועות ה"ו) דהנשבע לזום בשבת ויו"ט הרי זו שבועת שוא. וחזינו מינינה שהאיסור להתענות בשבת ויו"ט הוא מן התורה. ויל"ע דבשלמא דיו"ט י"ל דזהו משום דכיון להתענית מבטלת את שמחת יו"ט, ומלות שמחה דיו"ט היא מה"ת, א"כ איכא איסור מה"ת להתענות, אמנם בשבת דלא כתיב ביה שמחה וכל מלות אכילה זו היא רק מדברי קבלה משום עונג וכדכתיב וקראת לשבת עונג, [וביררנו זאת בסימן קל"ב] א"כ יל"ע מנלן לאסור תענית מד"ת, ובאמת גם דיו"ט יל"ע דאם כל האיסור להתענות בו הוא רק משום ביטול מלות שמחה א"כ היה מן הדין דאדם שאין לו בשר ויין יהיה מותר לו להתענות דהלכא אין שמחה אלא בבשר ויין והוא שאין לו דברים אלו הא בלא"ה אינו מקיים למלות שמחה ומדוע יאסר עליו להישבע ולזום ובדמב"ם לא משמע כלל כן אלא דאיכא איסור בעצם העינוי ולא רק משום מניעת הבשר ויין דפתיכא ביה.

מקרא קודש לכס מ"מ יש מאות עינוי והמקרא קודש יתקיים בכסות נקיה].

ונסיים בלשוננו של רב האי גאון כפי שהובא ברי"ף גיאות (הלכות תשובה) "ואמר רבינו האי לא חזינו למיתב בתענית בשבתא ודרשו ד' בהמלאו לא תלי בתעניתא ועונג שבת מדרישת ה' הוא", עכ"ל. ועיוין היטב לשון הרמב"ם (פ"א מהלכות יו"ט הל' כ"ב) ובמ"מ סס. ובתוס' מו"ק (כ"ג א' ד"ה מאן לאמרי) ובגמ' סס שנסתפקו בראש השנה מה דינו.

ולפי"ז יובנו גם דברי הגאונים הנ"ל, דכמו שכל המועדים בפסח בשבועות ובסוכות, נאמר בפרשת אמור ובפרשת פנחס מקרא קודש יהיה לכס, כך גם בראש השנה נאמר בפרשת פנחס מקרא קודש יהיה לכס, וא"כ גם שם ילפינו שצריך לעשות מקרא קודש ע"י "לכס" דהיינו מכלל ומשתה וממילא חסור הוא בתענית. וומיהו גם ביום הכיפורים נאמר מקרא קודש יהיה לכס בפ' אמור ופנחס אלא דשם נסמך מיד אח"כ ב' המקומות "ועניתם את נפשותיכם", והיינו מהטעם הנ"ל דבא ללמד דאע"פ שזהו

סימן קלח

תקיעה ותרועה

וכן על השברים והתרועה, למבואר בסוגיא בר"ה שיט ספק האם תרועה הכוונה רק לשברים, רק לתרועה, או לשניהם. והם נידונים שונים, ויתכן שיט דבר שנחשב הפסק בין התקיעה לתרועה ולא נחשב הפסק בין השברים לתרועה, או להיפך, וכאשר יבואר.

הנה יסוד הנידון האם התקיעה והתרועה אחד הם או לא הוא בפלוגתא רבנו ור"י בסוגיין דר"י קאמר חדא היא, וז"ל רש"י ולא כלום, שלא ישהא ויפסיק בין פשוטה שלפניה לתרועה ובין תרועה לפשוטה שלאחריה אלא ב"א סמוכות זל"ז כר"י לאמר חדא מאוה נינהו ולא בעי לאפסוקי, ע"כ. ומבואר מפשטות דבריו דהנפ"מ בין רבנו לר"י היא האם צריך להפסיק או רשאי אבל בזה אין נידון שאף לר"י רשאי.

מתני' ערכין (י' א'), "אין פוחתין מכ"א תקיעות וכו' ובגמ' מתני' ללא כר"י דתניא וכו' מ"ט דר"י כתיב ותקעתם תרועה וכתוב תרועה יתקעו ש"מ תר"ת חדא היא וכו' כמאן אזלא הא לאמר ר"כ אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום כמאן כר"י", ע"כ.

ויש לזכר בסוגיא זאת כמה ענינים, ראשית צריך לזכר איזה מהתקיעות מאטרפות זל"ז להיחשב כתקיעה אחת ואיזה נפרדות. עוד צריך לזכר מה נקרא צירוף להיות כתקיעה אחת, מה נחשב הפסק, ומהו שיעורו של ההפסק.

הנידון איזה מהתקיעות נחשבין כמאטרפות לתקיעה אחת הוא על התקיעה והתרועה שנחלקו בזה ר"י ורבנו דמשנתינו,

והתוס' כתבו, "ומסיק דאתא כר"י דאמר תר"ת חדא תקיעה היא, וה"נ לרבנן דאסור להפסיק התקיעות, ומכאן נראה לר' דאסור להפסיק בין השברים לתרועה דהא מספ"ל אי גנוחי גנח וילולי יילול בהדי הדדי ולכך אנו עושים שברים תרועה בהדי הדדי בחד תקיעה מספק ואסור להפסיק ביניהן", עכ"ל. מבוארת בזה שיטתם אליבא דר"י דאסור להפסיק משום שהתקיעה והתרועה נחשבים קול אחד ולמדו מזה התוס' אף אליבא דרבנן דאסור להפסיק בין השברים לתרועה דעל הגד שהתרועה כוללת אף את השברים הרי"ז כמפסיק באמצע התקיעה דחזינן משיטת ר"י שאסור.

ובביאור הדברים אפ"ל בכמה דרכים, דאיכא למימר דבזה לא נחלקו ר"י ורבנן שהתקיעה והתרועה אינם נחשבים קול אחד ולכן סובר רש"י שאף לר"י אם רוצה להפסיק בדיניהם שרי דהתקיעה היא קול בפנ"ע והתרועה היא קול בפנ"ע, אלא פלוגתא היא אם הם נחשבים כ"מראה" אחת וזאת היא שיטת ר"י, ולכן אינו צריך בדווקא להפסיק, או דהוו שתי מלות וזאת היא שיטת רבנן, ולכך צריך להפסיק. וכך מוכח לכאורה מדברי הגמ' בסוכה (נ"ג ב') דמייתי מהא דבהקהל את הקהל תוקעים ולא מריעים להוכיח דתקיעה ללא תרועה הו"א תקיעה ומשני דהתם סימנא בעלמא ורחמנא שו"א מראה, וא"נ דהוו קול אחד לא מסתבר לומר דשו"א רחמנא מראה באופן שאין הקול כדורתו.

ואפ"ל באופן נוסף, שהמחלוקת היא האם התקיעה והתרועה נחשבים כקול

אחד ולכן סוברים תוס' אליבא דר"י דאסור להפסיק משום דס"ל דהוו קול אחד וכמו"כ בשברים ותרועה זה משום שהם סוברים שהתקיעה והתרועה הוו שתי קולות נפרדים וע"כ צריך להפסיק ביניהם. וכאז זה יש לדקדק מהגמ' בערכין שדוחה את הראי' מבהקהל את הקהל דהתם לסימנא בעלמא עבד. והגמ' לא מוסיפה כמו שנוסף בסוגיא בסוכה דרחמנא שו"א מראה, דסוגיא זאת סוברת דהוו קול אחד וע"כ לא מסתבר לומר בכה"ג דשו"א רחמנא קול שאינו כדורתו למראה.

והנה ז"ל הסוגיא בר"ה (ל"ד א') "והיה תנא מייתי לה בג"ש ממדבר דתניא ותקעתם תרועה, תקיעה בפנ"ע ותרועה בפנ"ע, או אינו אלא תקיעה ותרועה אחת היא, כשהוא אומר וכו' הוי אומר תקיעה בפנ"ע ותרועה בפנ"ע", ע"כ.

וז"ל רש"י, "תקיעה בפנ"ע דלא תימא חדא היא וה"ק היו תוקעין תרועה אלא ה"ק ותקעתם תקיעה ואחריה תריעו תרועה", עכ"ל. וביאור דבריו, דהי' אפשר לבאר בכוונת הכתוב ותקעתם תרועה, שאין כלל מושג של תקיעה אלא רק של תרועה, וכוונת התורה היא ללוות לתקוע את התרועה [ותקעתם יכול להתפרש על הקול המסויים של תקיעה וכן על הפעולה הכללית של תקיעה] וקמ"ל קרא שאין הפירוש כן אלא דאכן יש מושג בפני עצמו של תקיעה, ולפי פירוש זה של רש"י אין כל רמז בסוגיא זאת לנידון שנחלקו בו ר"י ורבנן האם התקיעה והתרועה הוו קול אחד וצריך לעשותן כאחת ללא הפסק או דהוו שתי קולות ואפשר

ביניהם, ובסוכה פי' להגמ' בר"ה דנה
בזה ומסיקה אף אליבא דר"י שאי"ז קול
אחד. [ועי' בס' הפלאה שבזכרון
בסוגיין]

וז"ל הרמב"ן בר"ה (ל"ג א') "הא דאמרי' או
אינו אלא תקיעה ותרועה אחת ה"ק
שמא מזה אחת היא וצריך לתקוע ולהריע
בנשימה אחת שלא יהא בין התקיעה
והתרועה ולא כלום, כשהוא אומר ובהקהל
תתקעו ולא תריעו הוי אומר כל אחד מזה
בפנ"ע ואם רצה מפסיק דאי ס"ד חד הוא
אמר רחמנא פלגא דמזרח עביר ופלגא לא
תעביר והכי איתא בפ' החליץ. ורש"י ז"ל פי'
תקיעה בפנ"ע וכו' ולא תימא חדא הוא
וה"ק היו תוקעין תרועה וכו' ותמיהני
עליו", עכ"ל.

והנה מתוכן דבריו שביאר את מסקנת הגמ'
בר"ה עפ"י דברי הגמ' בסוכה שנאמרו
בהדיא אליבא דרבנן. מבואר שמפרש אמנם
את הסוגיא בר"ה כהתוס' שהגידון הוא אם
התקיעה והתרועה הוו קול אחד או לא אבל
לא כשיטתם שהסוגיא היא אפי' לר"י, ומכא
זה העלו דאף לר"י צריך לעשות הפסקה,
אלא דקאי רק לרבנן אבל אליבא דר"י שיטתו
שם כשיטת התוס' בערכין דבעי לעשותן
בנשימה אחת ללא כל הפסק. ובדרכתו לר"ה
מוסיף הרמב"ן בהסבר הדברים לדברי ר"י
אחת הם שצוה הכתוב להעביר קול אחד
שהי' תחילתו פשוט וסופו פשוט ואמלעיתו
מרועע.

ובערוך לגר בסוכה שם עמד על דברי
התוס' שהוכיחו מהסוגיא בר"ה

להפסיק ביניהן. ועכ"פ אין כל ראי' מסוגיא
זאת להצריך הפסק כל שהוא אליבא דר"י,
ומתפרשת שיטתו כאן כפי שנתבארה בסוגיין
דערכין לר"י התקיעה והתרועה אינם קול
אחד מוחלט ורשאי להפסיק ביניהם אבל
בדאי יכול גם לעשותן בהמשך אחד.

ומדברי התוס' בסוכה (סס) נראה
שפירשו את הסוגיא באופן
שונה, דז"ל שם "דדוקא לר"י קאמר רב
כהנא משום דתקיעה ותרועה ותקיעה
כולה אחת היא ואפי' הפסקה מועטת
פחות מכדי לגמרו את שלשתן לא יפסיק
אלא כדי נשימה, דהפסקה צריך כדאמר
בשלהי ר"ה ותקעתם תרועה, תקיעה
בפנ"ע ותרועה בפנ"ע. אבל לרבנן לא
חיישינן אי מפסיק טובא", עכ"ל.

הרי שמפרשים בתוס' שהגידון בגמ'
בר"ה הוא בפרט זה האם
התקיעה והתרועה הוו קול אחד, וזאת
היא סברת ההו"א או דאינו, אלא
תקיעה ותרועה אחת היא, וקמ"ל שאינם
קול אחד מוחלט אלא תקיעה לחודא
ותרועה לחודא, ומחדשים תוס' שסוגיא
זאת קאי אף אליבא דר"י והיינו דאף
אליבא דר"י מקום לדון בהתקיעה
והתרועה אינם קול אחד ומכא זה העלו
דאף לר"י צריך לעשות הפסק נשימה
ורבנן נחלקו דשרי אפי' בהפסק גדול.

ושיטתם כאן סותרת לכאן את שיטתם
בערכין, ולהמבואר בסוגיין
סוברים תוס' לר"י הוו התקיעה
והתרועה בודאי קול אחד ואסור להפסיק

ננקוט שהם קול אחד לריך שיהי' עכ"פ התקיעה ניכרת בשלמותה. וע"ע בשטמ"ק בסוגיין בשם הרא"ש שרק שתקיעה נחשבת הפסק אבל נשימה ואף שתי נשימות אינה נחשבת כהפסק.

ובשיטת רבנן הסוברים דתקיעה ותרועה הו' ב' קולות כתב החזו"א (או"ח סי' קל"ו) שלא נתבאר בכל הפוסקים להדיא אם ס"ל דשהי' מעכבת. ולא שהי' פסל, ודקדק מדברי המ"מ שאין שהי' מעכבת. ויש ראי' לזה ממש"כ האו"ז דליני ר"ה (סו"ס ע"ג) בשם ר"ת ור' ברוך ב"ר יצחק שמלוה מן המוכחר לעשות תקיעה תרועה ותקיעה בנשימה אחת כדי ללכת ידי שיטת ר"כ שפסק כר"י דאין להפסיק ביניהם, וא"נ לרבנן שהי' ביניהם מעכב מה הועלנו בענה זאת, דלדידן דקיי"ל כרבנן לא ילא י"ח כלל באופן שעשאון כאחת, ומוכח שאין שהי' מעכבת. ולשיטת התוס' דאף לר"י בעינן שהי' ביניהם לעיכובא, יש להסתפק בשיטת רבנן אם יש לזה שיעור או דבכל שהוא סגי, דיתכן שגם לרבנן אין הכוונה דהו' שתי מלוות נפרדות לגמרי אלא שבאו רק לאפוקי מר"י הסבור דהו' קול אחד, אבל גם הם מודים שאי"צ לעשות שיהי' גדול ביניהם דאינן שתי מלוות.

והריטב"א כתב בזה אליבא דרבנן שיטה מחודשת לדינא, דתקיעה ותרועה שקולותיהן משונים זמ"ז אי"צ הפסק כלל דעס שינוי הקול הוא ההפסקה וכמו"כ בשתי תקיעות ראוות סגי בהפסק קול ואי"צ הפסק אחר.

דאף לר"י בעי' הפסק מועט, דאין להוכיח כלל מסוגיא זאת משום דקאי לרבנן וכו"מ בפ' הנזי"ב על הספרי בפי' בהעלותך שמפי' הסוגיא קאי רק אליבא דרבנן והביא כן מדברי הריטב"א שחולק על תוס' וס"ל בדעת ר"י שאינו מפסיק כלל אלא תוקע תקיעה ותרועה בנשימה אחת.

הרי לנו א"כ שלש שיטות בראשונים בדעת ר"י הסובר שתקיעה ותרועה אחת הן. שיטת רש"י בערכין דאינו לריך להפסיק אבל רשאי, שיטת התוס' בערכין, והרמב"ן והריטב"א בר"ה, דלר"י אסור לעשות הפסק, ושיטת התוס' בסוכה דאף לר"י לריך לעשות הפסק נשימה. ובפירוש הסוגיא בר"ה, דעת רש"י שאין משם ראי' כלל לנושא זה של תקיעה ותרועה אי הו' קול אחד או לא לספרות ההו"א והמסקנה הם רק איך לפרש את הפסוק ותקעתם תרועה, דעת התוס' שספרות הסוגיא הם בפרט זה אם התקיעה והתרועה הו' קול אחד או לא וחידשו דזה קאי אף לר"י, ודעת הרמב"ן והריטב"א דנידון הסוגיא הוא רק אליבא דרבנן אבל לר"י אין בזה נדון דהו' קול אחד שאין להפסיק באמצע.

ויש בזה סברא נוספת שכתב המאירי בתשובה [הענין השני] אליבא דרש"י שדעתו כהוס' שאף לר"י לריך להפסיק ביניהם אבל לאו מטעמייהו, דבאמת קול אחד הן ומ"מ אם לא יפסיק ביניהם ויעשה תקיעה ותרועה בנפיחה אחת אין זה נחשב תקיעה ותרועה אלא כתקיעה שנתקלקלה בסופה וזה ודאי שגם אם

לרבנן שאין זה קול אחד, ודין הפשוטה לפניה הוא דין צפנ"ע שבנוסף לתרועה לריך תקיעה פשוטה לפניה, ומזה נובעת הנפ"מ בחסרון ההפסק לר"י זה משום שאין התקיעה והתרועה מאוחדים ולרבנן משום שאין זה תקיעה לפניה.

ונידון נוסף הוא ההפסק בין השברים לתרועה, והנה המשכנות יעקב (תש"ו קנ"ג) דן בפלוגתא הפוסקים האם לעשות שברים תרועה ללא כל הפסק ביניהם או בהפסק נשימה, וכתב להפוסקים הסוברים שצריך לעשות צנשימה אחת סמכו על שיטת ר"י דסוגיין הסובר לתקיעה ותרועה אחת היא וקאמר עלה בגמ' דהיינו דאמר ר' כהנא אין בין תקיעה ותרועה ולא כלום, ורש"י בסוכה הרי מפרש דאף לר"כ לריך מ"מ לעשות הפסק כדי נשימה וא"כ מוכח דאף אי נקטינן בשברים תרועה דהוה חד מ"מ לריך לעשות הפסק כל שהוא ביניהם.

והנה עיקר הראי' לדון מתקיעה ותרועה לשברים תרועה כבר אמרו בתוס' בסוגיין שם דמדר"י בתר"ת נלמד לרבנן בצב"ת אמנם נראה דיש לחלק בין תקיעה ותרועה אליבא דר"י אף אי נקטינן דחד הוה, דמ"מ אין הם חפצא ש"ל "קול אחד" אלא "מלוא אחת" וכפי שנת"ל וע"כ סובר רש"י דבעי' שיעשה איזה הפסק ביניהם, אבל בשברים תרועה אי נקטינן דזאת היא אורת התרועה הגדר הוא שהם קול אחד מוחלט וע"כ אין צריך להפסיק ביניהם כלל. וסבירא זאת קיימת בשברים תרועה אפי' לרבנן.

והנה כל זה נתבאר בדין הפסק בין התקיעה לתרועה שניהם עיקר דולאי בעי' גם תקיעה וגם תרועה אלא שנחלקו רבנן ור"י באיזה גדר ניתנו שתי תקיעות אלו. אבל בשברים ותרועה הנידון שונה וכמב' בסוגיא בר"ה (ל"ג א') אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה ותקיעה, מספקא ליה אי גנוחי גנוח או ילולי ילול, מתקיף לה רב עזירא ודלמא ילולי הוה וקמפסקא בין תרועה לתקיעה, מתקיף לה רבינא ודלמא גנוחי הוה וקמפסקא בין שברים לתקיעה. ויש בזה שני נידונים, האחד ההפסק בין התקיעה לשברים תרועה, ועוד, הפסק בין השברים לתרועה. וקו' הגמ' בר"ה סובבת על פרט זה שאסור להפסיק בין התקיעה לשב"ת. ובפשטות כוונת הגמ' היא אליבא דר"י הסובר שהתרועה אחת היא עם התקיעה ואין להפסיק ביניהם וע"כ לפי הנל שהתרועה הינה כוללת את השברים נמצא שהשברים מפסיקין בין התקיעה לתרועה. וכן מביא הריטב"א שם בשם הר"ת שהסוגיא אזלא לר"י, וחלק עליו וכתב דקו' הגמ' היא אף לרבנן וכ"כ שם הרמב"ן ומבאר הרמב"ן את הקושיא אליבא דרבנן דכשמפסיק בקול אחר אי"ז נחשב פשוטה לפניה.

ולכשנתבונן בלשון הרמב"ן בדרשתו נראה שיש בזה נפ"מ בהגדרת הדברים בין ר"י לרבנן, שכתב אליבא דר"י - לדברי ר"י אחת הם שציוה הכתוב להעביר קול אחד שיהי' תחילתו פשוט וסופו פשוט ואמאעיתו מתרועע. והיינו לר"י הפשוטה לפניה אינו דין נוסף אלא כל זה מעצם הקול האחד שנתחייבנו בו, משא"כ

אלא עיקר ראייתו היא דעל האז שיעקר התרועה היא התרועה ולא השברים ע"כ אם יעשה שברים תרועה בנשימה אחת נתקלקלה בזה התרועה וכמו שצכה"ג נחשב רק תקיעה בלי תרועה דאזלי' בחר ההתחלה הכי נמי יחשב כשברים בלי תרועה, אבל על האז שגם השברים הם חלק מהתרועה ע"ז אין ראיה מהסוגיא ד"ל שצצה ודאי אסור להפסיק ביניהם משום דהו קול אחד. [וז"ל הרמב"ן בדרשתו ק"ו מדר"י לאמר אחת הם ואם הפסיק כלל פסולה אע"פ ששני קולות ושני מינים כ"פ שברים תרועה שמים אחד ושם אחד שלא יפסיק כלל].

ומיהו בסוף דברי תרה"ד שם כ' דגם לדידן לעצדינן תשר"ת וגם תר"ת מ"מ בתשר"ת לא יעשה שברים תרועה בכח אחד אלא יפסיק מעט רק שלא יעשה נשימה בינתיים שכך פרש"י בשלהי פ"ק דחולין, והיינו מש"כ רש"י דלפי רב אסי תוקע ומריע בנשימה אחת אבל יפסיק, וז"כ דרש"י הרי בא להסביר במה חלוק רב אסי מר"י, ומ"מ לפרש"י אליבא דר"י [התנא] צריך להפסיק בנשימה כיון שהם שתי קולות אבל בשברים תרועה שם קול אחד יתכן שאי"ל להפסיק כלל.

אלא שמהסוגיא בחולין ז"ע על שיטת הריטב"א שפירש דאף בשיטת רבנן ל"ב הפסק משום דעאם שינוי הקול מתקיעה לתרועה הוי הפסק, א"כ הסוגיא דחולין כמאן, לזהדיא מבואר שם שכעושה בהמשך אחד ללא כל הפסק אי"ז נחשב תרועה אל כתוקע ולא מריע, וז"ע.

ועוד דן שם המשכנו"י להוכיח כשיטת רש"י בסוכה שאף לר"י צע"י שיעשה הפסק ביניהם, מהסוגיא בחולין (כ"ו ב') דאי' במשנה שם שצ"ו ט שחל להיות בער"ש היו תוקעין ולא מריעין, ונחלקו שם בגמ' ר"י [האמורא] ורב אסי באיזה אופן תקעו, וכדי לעשות שינוי משאר ערבי שבתות שהיו תוקעין וגם מריעין לר"י היו מריעין מתוך התקיעה ופרש"י דקודם שסיים את התקיעה הי' מריע בסופה, ולר"א היו תוקעין ומריעין בנשימה אחת, ומוסיף ע"ז רש"י דמ"מ היו מפסיקין מעט בינתיים. ומבואר דלמרות שהיו אף מריעין מ"מ באופנים אלו אי"ז נחשב תרועה אלא רק תקיעה, וכדאמר התנא במשנה שהיו תוקעין ולא מריעין, ואם נאמר דלעולם צע"י ר"י שיעשה תקיעה ותרועה ללא הפסק נשימה כלל כדעת הרמב"ן ודעימיו' א"כ אמאי קרי ליה התנא תוקעין ולא מריעין הלא לעולם כך נעשית התרועה בנשימה אחת עם התקיעה, וכי נימא דהסוגיא קאי רק אליבא דרבנן ולא אליבא דר"י, אלא ודאי מוכח כשיטת רש"י דבכל התקיעות עצדינן הפסק בין התקיעה לתרועה כדי נשימה וצ"ו ט שחל בער"ש תוקעין ומריעין בלא הפסק כלל ועכ"פ בלא הפסק נשימה, ולכן אי"ז נחשב תרועה אלא תקיעה. וא"כ גם בשברים תרועה צריך להפסיק בכדי נשימה.

וראה בתרומת הדשן (תשו' קמ"ב) שדן בענין זה מכח הסוגיא בחולין, אבל כנראה מדבריו שלא הוכיח כדרכו של המשכנו"י מתקיעה תרועה על שברים תרועה וכפי שנתבאר שאין לדון מזה על זה,

והנה יסוד פלוגתת ר"י ור"א בחולין הוא מה נחשב להפסקה, דלר"י אפי' משהו נחשב הפסק ולכן רק באפן שמריע מתוך התקיעה הוי תקיעה ולא תרועה אבל בהפסק כל דהוא הוי תקיעה לחוד ותרועה לחוד, ולרב אסי הפסק משהו אינו נחשב הפסק אלא רק הפסק שתי נשימות. ותהי' נפק"מ מפלוג' זאת בין בתקיעה ותרועה הן לר"י [התנא] והן לרבנן ובין בשברים ותרועה.

דלשיטות הראשונים אליבא דר"י דבעי' הפסק מועט לר"י [האמורא] אכן סגי בהפסק מועט שזזה כבר נחשב

שאי"ז תקיעה אחת ואילו לרב אסי רק הפסק של שתי נשימות נחשב הפסק, ולשיטת הרמב"ן ודעימי' דלר"י אסור להפסיק ביניהם תהי' נפ"מ להיפך, דלרב אסי אם הפסיק רק כדי נשימה אחת עדיין אי"ז נחשב הפסק והוי כתקיעה ותרועה מחוברין ולר"י [האמורא] דווקא אם עשאן כאחת ממש. ולרבנן תהי' נפ"מ בתקיעה ותרועה דלכו"ע אליבייהו הוו תרי קולות האם בעי' הפסק של שתי נשימות כרב אסי או דסגי בהפסק נשימה אחת כר"י. וכן תהי' נפ"מ בשברים תרועה על האד שהן שתי קולות איזה הפסק כריך לעשות.

סימן קלט

בדין תקיעת שופר בשבת

כל מלאכה ילאו תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה. ונראה דהך דחכמה ואינה מלאכה ר"ל דאף כשנאסר מדרבנן אינו בגדר מלאכה, אלא איסור דרבנן גרידא.

וביאור הדברים לפי מש"כ האפנת פענח (פ"א מהלכות שבת) דב' גווני

איסורי דרבנן הן, דיש שחז"ל אסור מגדר האיסור לאוריינתא וכתוספת לו, ויש איסורים חדשים מגדר עשו משמרת למשמרתי וכו' ואינו בגדר האיסור דבתורה, וכגון חלואה דרבנן וכן שניה דרבנן, ומחלואה הוי הולד חלל מדרבנן, ואילו משניה דרבנן ל"ה ממזר מדרבנן, וה"ט דחלואה היא מגדר איסור גרושה וכדדרקו באסמכתא ואשה גרושה לרבות

כתב הרמב"ם (פ"ב מהלכות שופר ה"ו) יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר בכל מקום. אע"פ שהתקיעה משום שבות ומן הדיון היה שתוקעין יבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם, ולמה אין תוקעין גזירה שמא יטלנו בידו ויעצירו ד"א ברה"ר וכו' ע"ש.

והקשה הלח"מ מ"ט מן הדיון היה שידחה את השבות הלא כבר כתב הרמב"ם בפ"א משופר דאין מחללין יו"ט על השופר, משום דיו"ט עשה ול"ת הוא, ואפי' בדבר שאיסורו משום שבות ע"ש ברמב"ם וא"כ בלא"ה לא הו"ל לדחות.

ונראה על פי דברי הגמ' בשבת (ק"ז ב') תנא דבי רבי ישמעאל לא תעשה

ונראה לכל הגדון אם העשה של תורה ידחה השבות אינו אלא באופן שהשבות נתקן בעלמא ובמקרה איקלע שצריך לעבור השבות בשביל המלוא, וזוהי מחלקינן בין סוגי השבות וכן"ל, אבל כשגזרו חז"ל שלא לקיים המלוא, עקרו חיוב המלוא ופטרו את האדם מלקיימה, וממילא ל"ש שיבא העשה וידחה, לאין כאן מלוא שתדחה דעקרוה למלוא, וה"כ מאחר שתיקנו שלא יתקעו בשבת עקרו חיוב המלוא וליכא למימר יבא העשה וידחה.

ובזה מבואר החילוק שבין ערל הזאה ואיזמל דהעמידו דבריהם אפילו במקום כרת, ואילו ברדיית הפת מספקא לן בשבת (ד' א') אם התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה, ולמסקנא שריא, וכן הקשה במג"א (סי' רנ"ד ס"ק כ"ב) ע"ש.

ולפי משנ"ת ניחא דבהזאה ואיזמל דתיקנו שלא יזו עליו ושללא ימול יס כאן גזירה, ובמקום שגזרו שלא יעשה המלוא עקרו ממנו החיוב וליכא למימר יבא עשה וידחה, משא"כ רדיית הפת דליכא גזירה, אלא שבות בכל מקום שלא לרדות, ואיקלע במקרה שצריך לרדות דאל"כ יעבור באיסור לאורייתא בזה שפיר מספק"ל אם העמידו דבריהם לאפשר דיבא האיסור דסקילה וידחה השבות דדבריהם.

ברם, דעת הגרע"א (דרו"ח, מערכה ח') ללא עקרו חז"ל המלוא רק לאסרו לתקוע בר"ה שחל בשבת משום שבות והעמידו דבריהם, אבל התוקע קיים מלוא אלא שעבר על השבות ע"ש, ולדבריו ליכא

החלואה (קידושין ע"ח), משא"כ שניה לאיסור מחודש הוא.

וה"נ באיסורי שבת ב' גווני איכא, דיש שהוסיפו חז"ל בגדרי המלאכות ואסורים מדרבנן משום המלאכה, ויש שאסרום בשבות מחודש, והאריך שם בבירור הדברים ובנפ"מ שבה [כגון לענין אין שבות במקדש, וכן דדיון מומר במילי דרבנן]. וכתב הכ"פ שם דזה הפירוש בהגך דחכמה ואינה מלאכה, דרז"ל דאף לאסורה מדרבנן אין איסורה משום מלאכת שבת וע"ש. [והכי מדוייק ברמב"ם גבי רדיית הפת שלא מנאה על סדר המלאכות לאפיה וכדו' בפרק ט' אף דמנה שם גם מה שאסרו מדרבנן, אלא מנאו בפנ"ע בפכ"ב וכתב רדיית הפת אע"פ שאינה מלאכה אסרו אותה חכמים וכו', וה"ט לאיסור מחודש הוא ולא בגדר המלאכה].

ולפי"ז ניחא, דמש"כ הרמב"ם בפ"א לאפיי שבות דמדבריהם לא נדחה מפני השופר משום דיו"ט עשה ול"ת, היינו דוקא בהגך שבותים לאסורים משום מלאכה ושייך בהו העשה ול"ת מדרבנן, אבל תקיעת שופר אף דנאסרה מדרבנן חכמה היא ואינה מלאכה, ולהכי מן הדיון היה שיתקעו אף בשבת.

והנה הלח"מ שם הקשה עוד מה תירץ הר"מ גזירה שמא יעבירונו ד"א הלא גם זה מדרבנן, ושוב קשה יבוא עשה של תורה וידחה שבות דדבריהם. ע"ש.

הרחוקים שלא ידעו בקביעות החודש וכדו' דהיה ספק לא נטלו וכמש"כ הרמב"ם בפ"ז הט"ז, ואילו גבי שופר של ראש השנה לא תקעו בשבת אף במקומות הודאין וכמ"ס הרמב"ם כאן (פ"ב ה"ו) ועי' בכס"מ (פ"ז) מש"כ בזה, והוא קו' תוס' בר"ה (כ"ט ז') ע"ש.

ולפי משנ"ת י"ל דגבי לולב ליכא שבות ורק מה שאסור לטלטלו ומשום מלאכה הו"ל לדחות ודוקא במקומות המסופקים לא נטלו, ודוקא בשופר של ר"ה דאיכא שבות לא דחי יו"ט, כיון דאית ליה חומרא דמלאכה, ודו"ק.

והא דבאמת לא עמדה הגזירה ללולב [שמא יעבירו] אף במקום מ"ע של תורה וכמו בהזאה ואיזמל, דדחו אפילו כרת, נראה לפמ"ש"כ הרמב"ם בפ"ו מק"פ ה"ו דהקשה איך העמידו דבריהם במקום כרת וכתב כיון דהוי קודם זמנו ועדיין לא נתחייב בו, ומאחר דלא הזה או מל ממילא בהגיע זמנו אינו מתחייב בו, ומבואר מדבריו דהא דעקרו דלאו' ע"י גזירה הוא דוקא באופן שקודם הזמן שמתחייב הוא, אבל בזמן החיוב לא ניח"ל לחז"ל לעקור המלאכה דלאו'. ובהזאה מדוקדק נמי הא דהוקשה כן לרמב"ם כיצד העמידו דבריהם וכו' דוקא בהזאה ואיזמל ולא גבי שופר ולולב וכדו', דדוקא התם דהגדר דעקרו המלאכה ע"י גזירה הוקשה לו כיצד עקרו דלאו'.

למימר דעקרו המלאכה, וקשה כנ"ל מה תירץ הרמב"ם.

ולמש"נ י"ל דכונת הרמב"ם להשבות דתקיעה דאינה מלאכה היתה נדחית מפני העשה דתקיעה, אבל מאחר שגזרו חז"ל שמא יעבירו ד' חמות, ונאסר מחשש איסור דאורייתא, שפיר שייך בזה הכלל שכתב הרמב"ם בפ"א דאין מחללין יו"ט על שופר אפי' בדבר שהוא מדרבנן, ויהבו ליה רבנן חומרא כמלאכה כיון דאיסורו הוא כדי שלא יבוא לידי מלאכה דאורייתא.

ונמצא דיג' אופנים בד"ז, דאיכא שבות שנאסר מגדר המלאכה ודינו מדרבנן כדין המלאכה וביו"ט המלאכה לא דחיא ליה כיון דיו"ט עשה ול"ת, ואיכא שבות מחודש שאסרו חז"ל שאינו מגדר המלאכה ובה המלאכה דאורייתא [או האיסור] דחי ליה, ואיכא גזירות חז"ל שגזרו שלא לקיים המלאכה דאורייתא ועקרו את חיובה, ובכה"ג בודאי לא שייך דהמלאכה תדחה. וגבי שופר בראש השנה שחל בשבת אמנם אין הפירוש שגזרו ועקרו המלאכה דאורייתא אלא דאיכא שבות, ואע"פ שאינה מלאכה, כיון דיג' חשק שגיגעו לידו איסור דאורייתא הו"ל חומרת מלאכה וממילא לא דחי יו"ט.

ובזה יס ליישב הא דגבי לולב בזמן המקדש היו נוטלים בשבת ודוקא במקומות

יום כיפור

סימן קמ

ביאור הלכה בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה

וביאור הדברים הוא שכלל יסוד הבחירה שיש ביד האדם להחליט מדעת עצמו לפעול טוב או רע, אלא כך נגזר משמים מראשית תולדתו אם יהיה לדיק או רשע, וגם ל"ה כח בידו מדעת עצמו להיטיב או להרע, ל"ה שייך חיוב תשובה, כי מה שחטא והלקל היה בגזירה על כך ולא בידו היה הדבר, ל"ס לחייבו בתשובה על מה שהיה מחוייב העשיה, ולא בידו היה למנוע, ורק משום שיש בחירה גמורה א"כ החטא שחטא מדעת עצמו ורצונו בלבד הוא בלא כפיה והכרח ועל כן מחוייב בתשובה. והרי מעיקרי התשובה היא החרטה על מה שעשה, ואם היה זה בגזירת ה' ל"ס ענין זה. וגם לא שייך ענין קבלה גמורה לעתיד שלא יעבור עוד וכמ"ס הרמב"ם (פ"ב ה"ב) "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירנו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד וכו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם וכו'" עיי"ש, ואילו לא הי' יסוד הבחירה שביד האדם כל הנהגותיו לטוב או לרע אלא נגזר עליו מתחילה אם יהיה לדיק או רשע ואם יחטא, איך יכול להתחייב שלא יחטא בזה עוד, ובפרט מש"כ הרמב"ם שלא ישוב לזה החטא לעולם, ורק משום שהרשות ביד האדם לחטוא או לא לכן שייך לחייבו בעשיית תשובה.

א ברמב"ם (רפ"ז מהלכות תשובה): "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שביארנו ישתדל האדם לעשות תשובה ולנעור כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה כדי שיזכה לחיי העוה"ב".

והנה ארבעה אלה נפלאו בלשון רבינו, א' לשם מה ההקדמה הואיל ורשות וכו', ב' מהו לשון ישתדל, ג' מהו הפי' כדי שימות והוא בעל תשובה, ד' מהו פי' כדי שיזכה לחיי העוה"ב, ולכאורה יש כאן תוספת דברים מיותרת.

והנה במש"כ הואיל ורשות וכו' דבריו נמשכים למה שכתב (רי"ס פ"ה) רשות כל אדם נתונה לו אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות לדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו וכו', וסיים שם (בסוף ה"ב): "הוא שכתוב אחריו מה יתאונו אדם חי גבר על חטאיו, וחזר ואמר הואיל ורשותינו בידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשעינו שהרשות עתה בידינו וכו'" עיי"ש. וחזינו דהרמב"ם הן בפ"ה והן בפ"ז כורך את החיוב בתשובה בזה שהרשות ובחירה ביד האדם לעשות טוב או רע, ורק משום שכך הוא ישתדל לעשות תשובה.

להשיג עצמותו יתב', וממילא דרך הוא יודע תשובת ד"ז מדוע ידיעתו מתחילה אינה מחייבת ועדיין נחשב שיג בחירה ביד האדם לטוב או לרע.

ועפ"ז יבואר, שכיון שידעת הקב"ה גמורה וידע מתחילה שזה יחטא, הוא לכאור' סתירה לכח הבחירה, שכיון שהקב"ה יודע שיעבור אין יכולת ביד האדם לא לעשות כן ול"ש תשובה בזה, שתשובה שייך רק משום שמה שחטא היה בבחירה גמורה וביד האדם כמס"נ, ועל כן כששאלו לאחרים מלבד הקב"ה לא יכלו להודיענו מידת התשובה, ורק הקב"ה שיועד בדעתו שאין ידיעתו מחייבת העשיה ואין סתירה בין ידיעתו לבחירה, יכול ללמדנו מידת התשובה.

ג והנה הרמב"ם סם כתב: "שתדל האדם לעשות תשובה וכו' כדי שימות והוא בעל תשובה כדי שיזכה לחיי העוה"ב" עכ"ל. ול"כ דהלל בכל דוכתין אמרינן דיג לעבוד שלא ע"מ לקבל פרס, ולהדיא כתב הרמב"ם (בפ"י מתשובה ה"א): אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל הזכרות הכתובות בתורה או כדי שאזכה לחיי העוה"ב וכו' אין ראוי לעבוד את ה' על דרך זה עיי"ש, ומ"ט כתב כאן שיעשה תשובה כדי שיזכה לחיי העוה"ב. ועוד ל"כ שכיון שחטא וקלקל עליו לתקן מה שחטא ולשוב מזה, ולמאי צריך לטעמא דחיי העוה"ב.

אמנם יבואר עפמס"כ הגר"ח מוואלוז'ין ברוח חיים (פ"א מ"ג) והאבנ"מ

ב ועפ"י האמור נראה לבאר הא דאיתא בירושלמי במכות (פ"ב ה"ו) שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו אמרה להם חטאים תרדוף רעה, שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו אמרה להם נפש החוטאת היא תמות, שאלו להקב"ה חוטא מהו עונשו, אמר להם יעשה תשובה ויתכפר לו עיי"ש, דחזינו ללא יכלו להורות על מידת התשובה, ורק הקב"ה בעצמו יכול להורות על כך, ול"כ.

ונראה לבאר דהנה אמנם נתקשו קדמאי בענין הידיעה והבחירה, כיון שהקב"ה יודע הכל מראש מי יחטא וכו' א"כ מה שייך בחירה והרמב"ם עמד על כך (פ"ה מהלכות תשובה ה"ה) וביאר שתשובת דבר זה היא רק ביד הי"ת ואין ביכולת אחר לדעת דבר זה וז"ל סם: "דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים וכמה עיקרים גדולים והררים גדולים תלויים בה אבל צריך אתה לידע ולהבין ד"ז שאני אומר, כבר ביארנו (פ"ב מהלכות יסוה"ת) שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו כבנה"א שהם ודעתם שניים, אלא הוא יתב' שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג ד"ז על בוריו, וכסם שאין כח באלים להשיג ולמאור אמיתת הבורא וכו' כך אין כח באלים להשיג ולמאור דעתו של בורא וכו' וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך וכו' עכ"ל, ומתבאר מדבריו שכיון שהוא ודעתו אחד א"א להשיג דעתו כמו שא"א

וביאור הדברים כמש"נ שזה עיקר כוונת הבורא במאות כדי שזכה בזה לחיי עוה"ב ויתקיים ראונו להיטיב לנו, ואף לריד לעשות המאות לאורך זה [רק שלא יכוון להנאת עצמו].

והנה במי שעבר וחטא היה אפ"ל שאמנם מחוייב להפסיק לחטוא אבל אין מחוייב לתקן מה שעבר כבר, ואף שחטא וקלקל הקב"ה ישלם לו את העונש והגמול המגיעו, ואדרבה אפשר שכך יתקדש יותר שמו בעולם בזה שמעניש העוברים על דבריו, ועכ"פ מה מחייב את האדם לתקן מה שחטא ולא להניחו ביד הקב"ה שיפרע לו כגמולו, ועל זה עמד הרמב"ם ובפרט שכל מיירי בתשובה סמוך למיתה של"ש בזה קבלה לעתיד ועיצת החטא אלא חרטה ותיקון ע"מ שעבר. וביאר הר"מ שכיון שכל חיוב המאות כדי שיוכל הקב"ה ליתן חיי העוה"ב ולהיטיב עם האדם, על כן לא די בכך שיפרע ממנו ויענישו על מה שעבר ולא קיים המאות, אלא לריד ומחוייב לתקן מה שקלקל כדי שזכה לחיי העוה"ב ולא יעכבהו עוונותיו מזה, ולכן לא סגי בזה שיניח להקב"ה לפרוע לו עונשו, שזו לא מתמלא ראונו ה' בציווי המאות, אלא לריד לעשות תשובה ולתקן כל מעשיו ועי"ז יזכה לחיי העוה"ב ויתקיים ראונו ה'.

(ד) ועל פי זה נראה לבאר דברי הרמב"ם בזה שהדגיש שישתדל אדם ויקדים תשובתו כדי שימות והוא בעל תשובה, עיי"ש שכתב: לעולם יראה אדם עצמו כאילו הוא נוטה למות ושמא ימות בשעתו ונמלא עומד

(בהקדמתו באריכות) שבאמת עיקר מטרת המאות שנלטונו הייתה לפי שראונו הי"ת להיטיב לבדואיו ולכן נתן לנו התורה והמאות שעי"ז נזכה לחיי העוה"ב [בדין ולא בחסד, לאכילת חינם וחסד הוא נהמא דכיסופא] ויתקיים ראונו ית' שרואה להיטיב עמנו. וכמו שכתוב ראה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות. אלא שאם עושה האדם המאות להנאת עצמו עבור שיקבל השכר ויהנה בחיי העוה"ב, זוהי מידה גרועה, ועליה אמרו ב"מ שלא לעבוד ע"מ לקבל פרס, אלא לריד לעשות המאות כדי שהש"ת יוכל למלאות ראונו להיטיב עמנו עי"ז שיתן לנו חיי העוה"ב וזו הכוונה המעולה והחפץ האלוקי ועיי"ש שהאריכו בזה לבאר מאמרי חז"ל בענין זה הנראים סותרים זל"ז.

[ועי' היטב בלשון המסילת ישרים וז"ל (פי"ט) ואמנם ודאי דמי שמתכוון בעבודתו לטהר נפשו לפני בוראו לשבת לפניו בכלל הישרים והחסידים לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו ולקבל הגמול בעוה"ב לא נוכל לומר שזו כוונה רעה, אך אינה היותר טובה וז"ב אם זה תואם למש"כ].

ואכן כך מצינו גם בגירסת הרמב"ם (סדר התפילות) בתפילת וברא לציון יה"ר וכו' שמשמור חוקיך בעוה"ז כדי שזכה ויירש טובה לחיי העוה"ב וכו' עיי"ש, ולא נזכר וכו' כגירסה דידן, וחזינו דמידה ראויה היא לעבוד כדי שזכה לחיי העוה"ב.

להיות נזיר בחייו בטרם ימות ואסור לו לדחותו כיון שא"י כמה יחיה, ולא יועיל בזה טענת אונס כיון שקיבל ע"ע לקיים כן בפועל בחייו ואינו חיוב גרידא, ואכמ"ל.

ועפ"ז יבוארו דברי הרמב"ם, דהנה ה"נ במאות תשובה היה אפ"ל דהוא כמו שאר המאות שאינו מחוייב לעשותן עתה, אלא יעשהו בעתיד, ואם ימות בלא תשובה אנוס הוא וכמ"ס מהרי"ט, ולכן ביאר הרמב"ם דאינו כן לכיון שעיקר חיוב המאות וממילא גם חיוב התשובה הוא כדי שיזכה לחיי העוה"ב ולא ימנעוהו עוונותיו מחיי העוה"ב וכמו שביאר הרמב"ם וכנ"ל, על כן לא יועיל בזה טענת אונס שנאנס מלקיים מאות תשובה, דסו"ס הוא מוכתם בעונו ואינו זוכה לחיי העוה"ב, וכיון שעיקר התשובה הוא כדי שיזכה לחיי העוה"ב ואם ימות ימנע ממנו זה, על כן דומה הדבר למי שקיבל ע"ע לעשות דבר זה מחיים דמחוייב לעשותו מיד שמא ימות ועבר על דבריו ול"מ בזה סברת אונס, וה"נ מחוייב לעשותו מיד ולהקדימו בטרם ימות כדי שיזכה בזה לחיי העוה"ב.

(ה) והנה התשובה נמנית ע"י הרמב"ם ושאר מוני המאות למאור "מאות התשובה", ול"ב למאי נקבעה למאור, מלבד מה שכבר עמדו דתפול"ל שחיוב המאור גופיה מחייבו מכאן ולהבא עכ"פ לשוב, דבזה ז"ל שהחיוב גם לשוב ממה שכבר עשה ולתקן אשר עיוות, מ"מ ז"ל למה נתייחד בזה מאור ולא נתחייב סתם שפריך גם לשוב ממה שחטא וא"כ היה זה חלק מגוף שאר המאות. עוד ז"ב דבפרשת נצבים (ל' י"א) נאמר כי המאור

בחטאו לפיכך ישוב מחטאו מיד וכו' עיי"ש, ול"ב כיון שמאור הוא וחייב בעשיית התשובה הרי הוא חייב בזה כבכל מאור ולמאי צריך להזהירו על כך משום שמא ימות בלא תשובה, ועוד ללא מצינו בשאר מאות שכותב הרמב"ם כן שימהר לעשותן שמא ימות ולא הספיק לקיימן.

ונראה דביאור הדברים לפמש"כ המהרי"ט (קל"א) דמי שמחוייב לעשות דבר או מאור אין מחוייב לעשותו מיד ויכול לדחותו לאחר זמן, אלא"כ הוא מאור עוברת, ואף דאפשר שאח"כ ימות ולא יספיק לעשותה הרי הוא אנוס ואונס רחמנא פטריה, וכיון שאין עליו חיוב לעשותה כעת שרי לו לדחות ד"ז לאחר זמן ואם ימות אנוס הוא. והנה נראה דאם נשבע לעשות דבר מסויים בחייו בזה לא שייך סברא זו, שאם ימות נמלא שנגמרו חייו בלא שקיים שבעתו שנסבע לעשותו בטרם ימות, ועבר על שבעתו, ועל כן בכה"ג מחוייב מיד לעשותו ולא לאחר, וליכא בזה פטור אונס כיון שקצב זמן שיהיה זה בחייו בפועל, וכיון שאינו יודע כמה חייו מחוייב לעשותו מיד. ובזה מתבאר מש"כ הרמב"ם גבי ערל שלא מל עד שמת חשיב מבטל מילה במזיד, וחייב כרת, והיינו משום דהתם המאור שיהיה נימול בחייו ודו"ק.

וכבר נתבאר במק"א לבאר לפי"ז שיטות הראשונים בריש נדרים דהאומר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר עובר בבל תאחר מיד, אף שהאומר רק שיהיה נזיר לא עובר בבל תאחר מיד, לפי שכשומר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר קיבל על עצמו

לקרוא אינו יודע, והשיבו רבי ישראל, מה עושה אתה כשקם אתה בבוקר, אמר לו נוטל ידים, ואח"כ אומר ברכות השחר ואח"כ מתפלל, ואח"כ אוכל וכייל אתה אוכל, נוטל ידים מברך ואוכל וכו', אמר לו רבי ישראל א"כ כל רגע פנוי שלך אמור: כשקם יהודי בבוקר עליו ליטול ידים ולברך וכו', שגם זוהי תורה והלכה שנאמרה בסיני. והנה פשוט שמי שיכול ללמוד ממך ויאמר דברים אלו הרי שזה ביטול תורה, ומ"מ לאדם במצב כזה זהו מצות לימוד התורה שלו, והיינו מכיון שלימוד התורה נאמר כמורה לכל ישראל בהכרח ששייך בכל יהודי, אם כי בדרגות שונות.

ובכמו כן מצות התשובה, שאין יכול לפטור עצמו בכך שאין לו היכולת, או שלא נאמר לחוטא כמותו וכדו', שכיון שנאמר הדבר במורה שייך בהכרח בכל ישראל ובכל מצב. ומזה הטעם נאמר דווקא במורה זו כי לא נפלאה היא וגו', שדווקא מצות התשובה או לימוד תורה הו"א שלרוב קושיים אינם שייכים בכא"ו, א, בזה באה התורה והדגישה שאינו כן, כי אם בכל יהודי שייך מורה זו, וכמש"נ גבי לימוד התורה.

ואכן איך שייך מצות התשובה בכל אדם ובכל מצב שיהיה, מתבארים הדברים לפי"ד ה'יד הקטנה בהל' תשובה שם שלכן ניתנה מצות ויודוי שהיא ממלות התשובה לפי"ד הר"מ, שזה יכול לעשות בכל מצב ושייך בכל יהודי שיתוודה בפיו על חטאיו שעשה, אף אם אינו מוכן עדיין לדרגות הגבוהות של התשובה הראויה, וביאר הדבר בהא דמועיל הוידוי בפה

הזאת אשר אנוכי מצווך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא לא בשמים היא וגו', ופירש הרמב"ן ד"כ כי המורה הזאת היינו מצות התשובה, וכ"פ הספורנו. וא"כ מדוע דווקא במצות התשובה כתבה התורה כן ולא נפלאה היא וכו' ולא במצוות אחרות. וכן א"כ גם לפי המפרשים האחרים למפרשים הפסוקים על לימוד התורה (עי' רש"י עה"ת סס), מ"ט נקטה התורה דווקא במורה זו ענין זה ש"לא בשמים היא".

ונראה דבאמת ישנם דברים אשר אינם מתאימים לכל אדם, דברים הדורשים מאמץ רב או כשרון מיוחד, או שאינם מתאימים בכל מצב שבו שרוי האדם, גם בחולי או בעת צרה ר"ל, ויש מקום לאדם ליפטר מהם בטענה כי אין לו את היכולת והאפשרות לכך במצבו, אמנם כ"ז כשלא נקבע הדבר כמורה, אבל אחר שנקבע הדבר למורה ונאמר לכל ישראל, בהכרח שהוא שייך בכל יהודי באשר הוא, ובכל מצב שיעבור על האדם. וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות ת"ת פ"א ה"ח) "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל ייסורים בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשק כוחו אפילו עני המחזר על הפתחים ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שגא' והגית בו יומם ולילה".

ודוגמא לדבר, ידוע המעשה מרבינו ישראל מסלנט שיהודי עם הארץ אשר לא ידע קרוא וכתוב שאל אותו כייל אפשר לחייב אותו בתלמוד תורה ולבוא אליו בתביעה שאינו לומד והרי שכלו קצר ואפי'

וכיון שרלונו האמיתי של כל יהודי הוא בעשיית הטוב והתרחקות מהרע, לכן אמירת הוידוי אינה דברים שנאמרו מהשפה ולחוץ אלא הם באמת רלונו וכוונתו. וזהו הדרגה שחייב זה ושייכת בכל יהודי ובכל מצב שיתוודה על חטאו, ובה יתחיל במלות התשובה.

לפי"ד הרמב"ם (הלכות גירושין סוף"ב) בהא דמהני גט המעושה כדין אף שאנסוהו ליתן הגט, שמאחר שהוא רואה להיות מישראל ורואה בעצם לעשות המאוות ולהתרחק מן העבירות רק יארו הוא שתוקפו, וכיון שהוכה עד שתשק יארו ואמר רואה אני חשיב שגירש לרלונו, עי"ש.

סימן קמא

בענין חייבי טבילות ביום הכפורים

(מכתב למרן האבי עזרי זצ"ל)

והעתקתי בזה מכתב שכתבתי למרן
זצוק"ל בענין זה

בס"ד מוצש"ק פ' שובה תשל"ט

לקדם הגאון מורי ורבי הגרא"מ
שליט"א, מתלמידו דורש שלומו ושלומו
תורתו ביקר.

אחרי דרך מבוא השלום, הנני בא
בזה לקיים מצוות לשמוע דברי חכמים
ובבואי לביתי עיינתי בדברי הרמב"ם
פ"ג משביתת עשור שהציע מו"ר לפני
בהיותי בצל קורתו, והנני בזה להעלות
על הכתב את אשר עלה ברעיוני
בביאור כונת הרמב"ם.

הנה מרן עמד בקושי לשון הרמב"ם
דמתחילה בהלכה ב' כתב דכל חייבי
טבילות טובלין כדרכן צוה"כ, ושם בהלכה
ג' כתב דמי שראה קרי צוה"ז אסור לרחוץ
ולטבול כיון שאינו טהור מטומאת מת, וא"כ

כתב הרמב"ם (פ"ג משביתת עשור) אסור
לרחוץ צוה"כ בין בחמין בין בצונן וכו',
ובהלכה ב' כתב, וכל חייבי טבילות טובלין
כדרכן בין בתשעה באב ובין ביום הכפורים,
ובהלכה ג' כתב, מי שראה קרי צוה"ז ביום
הכפורים וכו' אסור לו לרחוץ כל גופו או
לטבול, שאין הטובל צוה"ז טהור מפני
טומאת מת, ואין הרחיצה מקרי לתפילה
צוה"ז אלא מנהג, ולא אמרו שהרואה קרי
צוה"כ טובל אלא כשתקנו טבילה לבעלי
קריין, וכבר ביארנו שבטלה תקנה זו עכ"ל.

ועמד באבי עזרי (פט"ז מטו"א) על לשון
הרמב"ם, דל"ע דבהלכה ב' סתם
דכל חייבי טבילות טובלים כדרכן, ואילו
בה"ג כתב דמי שראה קרי צוה"ז אסור לו
לטבול מפני שטמא מת, והוי ליה להתנות
ולומר בהלכה ב' בד"א בזמן שיש אפר פרה
דאפשר לטבול מטומאת מת ומשמע דאף
צוה"ז טובלין כדרכן ול"ע.

הו"ל לכתוב ולפרש שכל חייבי טבילות בזה"ז אין טובלין, ואיך סתם לשונו בזה"ז. עכ"ל.

והנה הרמב"ם ס"ל בהל' יסוה"ת (פ"ו ה"ו) כמ"ד טבילה בזמנה אינה מלוא וכמ"ס הגו"כ שם, וא"כ הא דפסק הכא דחייבי טבילות טובלין ביוה"כ, ז"ל דס"ל כמ"ס תוס' ישנים ביומא (פ"ח) ותוס' בבבא (י"ח ב') דלכו"ע שרי לו לטבול ביוה"כ כדי ליטרה, וביאור הפלוגתא שם היינו רק אם חייב לטבול עי"ש. וכע"ז כתב הלח"מ בהלכות יסוה"ת שם. וטעם הדבר משום שאינה רחיקה של תענוג כיון שעושה כן כדי ליטרה, ולכן לכו"ע שרי. ואשר על כן ז"ל מ"ט אסור לבד"ק לטבול אפילו בזה"ז דסו"ס הא אינו עושה כן לתענוג אלא ליטרה מטומאת קרי, ואף שאינו מחוייב כיום ליטרה מ"מ טבילה לטהרה היא.

ובן הקשה הכפו"ת (בחי' ליומא דפ"ח), ועל כן כתב דהר"מ פוסק טבילה בזמנה מלוא ולפיכך שרי לטבול ביוה"כ לשאר חייבי טבילות, אבל בלאו המלוא אסורה כל רחיקה אפילו שאינה לתענוג, ולכן טבילת בע"ק אחר דבטלוא לטבילותא דאין מלוא בטבילה זו אסורה בזה"ז אף שאינה לתענוג, ועי"ש. ומשמע שנקט באמת דכונת הרמב"ם במש"כ דכל חייבי טבילות טובלין דכרכן קאי גם על הזה"ז, ומלבד בבע"ק, וכמדויק מהרמב"ם.

אבל ז"ל לדבריו כיון שהטעם שכתב הרמב"ם בבע"ק שאינו מותר לטבול הוא מפני שכולנו טמאי מתים ולא מועילה

טבילתו לטהרות א"כ בכל חייבי טבילות שייך טעם זה ולא יטבולו. וגם בעיקר מש"כ דהר"מ פוסק כמ"ד טבילה בזמנה מלוא למ"כ בדברי הר"מ בהלכות יסוה"ת שם, ובפרט שהרמב"ם לא הזכיר בשום מקום מלוא טבילה בזמנה, ואדרבה בסהמ"ז האריך להסביר שאין מלוא בטבילה, יעו"ש (מ"ע ק"ט) שכתב, "ואין כונתנו באמרנו שהטבילה מ"ע שיהיה חייב כל טמא שיטהר עכ"פ כמו שהוא חייב כל מי שיתכסה בכסות שיעשה ליצית וכו' אלא הנראה בזה דין טבילה, והיות התורה אומרת לנו כי מי שירצה להטהר מטומאתו הנה לא יסלם זה אלא בטבילה בזמנה ואז יטהר" וכו' יעו"ש.

והנה התוס' ישנים ביומא (שם) הוכיחו דלינא דטובלין כדרכן לאו משום טבילה בזמנה מלוא, מדנקט התם בבביתא טמא מת, ואיך משכח"ל טבילת מלוא של טמא מת ביוה"כ"פ, הרי ביוה"כ"פ אין מזין, וקודם הזאה לא מהניא טבילה לטהרה, ואי היזו עליו מאתמול א"כ אין זה טבילה בזמנה עי"ש.

והנה באמת שיטת הרמב"ם (פ"א מפרה) דלינא דהזאה קודמת לטבילה מעכב רק בשביעי אבל משביעי ואילך כשרה גם הזאה אחר טבילה, ועפי"ז אפשר לאוקמי כשעבר וטובל בשביעי וטובל קודם הזאה, ולכשיזו עליו למחר יטהר, ולפי"ז יתחדש דאף כה"ג חשיב טבילה בזמנה מלוא.

אולם בגבורת ארי ביומא (ח' א') כתב בפשיטות דאפילו אי טבילה כשרה

אבל קשה לפי' דא"כ בזמן הגמ' דנהגה טבילת עזרא א"כ יהיה מותר בע"ק לטבול גם בשכבר התפלל כיון שסו"ס טבילה זו מטהרת ומתירה אותו בתפילה, וכמו דאמרין בטבילת נדה, ובגמ' ביומא סם מבואר דלמ"ד תפילת נעילה אפשר כלילה אסור לבע"ק לטבול אם נטמא אחר מנחה כיון שיכול להמתין עם תפילת נעילה ללילה, ומ"ט לא שרי לו לטבול מכח דנטהר בזה, ומוכח דבעינן שיהא בטבילתו אורך היום, וה"ה נדה בזה"ז כיון שבין כך ויהכ"פ אסור בתה"מ מ"ט שרי לה לטבול.

ונראה ליישב עפ"י מה שנראה מדברי הרמב"ם בהלכות תפילה גדר תקנת עזרא אינה כלל תקנה לטהר מטו"ק ואין הטבילה לשם טהרה, דביאר הא דתנן בברכות (כ"ו א') דגם זב שראה קרי טובל לקריו לתפילה ולד"ת אף שאין טבילה זו מועילה לטהרו, מטעם שאין טבילה זו מפני טהרה אלא מפני הגזירה שלא יהיו מניינים וכו' עי"ש (בפ"ד ה"ה), וכ"מ בירושלמי ביומא (פ"ג ה"ג) דביאר דזוהי טבילת סרך בעלמא ע"ש וועי' בתוס' הרי"ד על הירוש' סוף"ג דברכות ופ"ג דיומא, ונועם ירושלמי ברכות סם שהאריכו בזה]. וכיון שאין טבילת בע"ק לשם טהרה אלא משום סרך בעלמא אסרו ללמוד ולהתפלל קודם שיטבול א"כ אין להתיר טבילת בע"ק משום עאם טהרתו, דהא אין זו טבילת טהרה, רק משום דטובל לאורך תפילה וכדו', וכל שאין הטבילה מועילה לו לתפילה ביהכ"פ אסור לטבול, ולכן למ"ד תפילת נעילה אפשר כלילה אסור

קודם הזאה מ"מ לא נאמר טבילה בזמנה מזה רק בטבילה דלאחר הזאה דמטהרת, ולא בטבילה דקודם הזאה דאינה מטהרתו עדיין עי"ש. וא"כ הדק"ל, דע"כ מיירי בשהיזו עליו מעיו"כ וא"כ אין זה טבילה בזמנה, ומוכח דלהאי תנא שרי לטבול לטהרה אף שלא בזמנה וכמ"ס התו"י, ומטעם דטבילה לטהרה איננה בכלל איסור רחיאה, וא"כ הדק"ל מ"ט אסור בע"ק לטבול בזה"ז, נהי דאינו מחוייב סו"ס הא נטהר מטו"ק ולכן טובל.

ומצינו בתשובות הגאונים (סי' קע"ד) בשם רב האי גאון כדברי הרמב"ם, ועי"ש שביאר שלא שייך דין טבילה לבע"ק ביוכ"פ בזה"ז כיון שאין לו שום הנאה מטבילתו דהא נשאר עליו טומאה חמורה של טומאת מת כיון שאין לנו הזאה עי"ש, ומוכח מדבריו דהטעם מפני שלא נהנה בזה דבתפילה ות"ת מותר בלא"ה, ומטומאת מת לא נטהר.

ולכאורה לפי'ז באופן שתהיה הנאה מהטבילה גם בזה"ז כגון נדה וזבה שלהם שפיר מועילה הטבילה להתירה לבעלה יסתרו בטבילה ביהכ"פ, ואף דבלא"ה אסורים בתה"מ ביוכ"פ, מ"מ כיון דמועילה הטבילה לטהרה ולהתירה מאיסור נדה לבעלה לא חשיב תו רחצה של תענוג ושריא, ורק בגדרא דטובל לקריו כיון דבפועל אין לו שום תועלת מהטבילה ל"ח טבילה לטהרה אלא כרחיאה בעלמא, אבל בנדה וזבה שרואה ליטהר לבעלה שרי לה אף בזה"ז, ועל כן שפיר מחלק הרמב"ם בין טבילת בע"ק לטבילת זבה ונדה.

לו לטבול. אבל חייבי טבילות כנדה וזבה דטבילתן מטהרתן, בזה שפיר שרינן לה לטבול אף שאסורה לבעלה ביוהכ"פ דמ"מ הועילה טבילה זו לטהרה, ואינה רחילה בעלמא, וא"ש דברי הרמב"ם.

ועפ"ז נראה דגם בזה"ז משכח"ל היתר לטבול לכהן [בחו"ל] כיון דתרומת חו"ל אינה אסורה אלא למי שטומאה יואלא מגופו א"כ דע"ק יוכל לטבול ליטהר מטומאת גופו דעי"ז נטהר לתרומת חו"ל, ואע"פ דיוהכ"פ אסור באכילה, מ"מ כל שהטבילה מטהרת א"כ שיבוא לידי תועלת ביוהכ"פ וכמש"נ, דכל טבילה לטהרה אינה בכלל רחילה ודוקא דבע"ק דעינן תועלת דאינה טבילה לטהרה כמש"נ.

והא דמבואר בגמ' שם דלא שרינן לבע"ק לטבול, י"ל דהתם אזלינן לרבי יוסי ור"י ס"ל בחלה (פ"ד מ"ח) לפי פירוש הרמב"ם שם דבע"ק מותר בתרומת חו"ל,

וא"כ אין נפ"מ מטבילתו ואינו נטהר בה, ולא שרי אלא לאורך תפילה, אבל לדידן דקי"ל דבע"ק אסור בתרומת חו"ל יש להתירו לטבול ליטהר מטומאת קרי, והרמב"ם דכתב דבע"ק הטובל לתפילה אסור לטבול בזה"ז עיקר הדין נקט ובישראל מיירי, אבל כהן שטובל לטומאה היואלה מגופו ליטהר לתרומת חו"ל שרי אף בזה"ז [לפי' הרמב"ם דתרומת חו"ל שריא אף לכהן גדול].

זהו מה שעלה ברעיוני בדברי רמב"ם אלו, וכמובן יש להעיר ולפלפל טובא בכל הנ"ל, ואעפ"כ אמרתי להציע מה שעלה בדעתי לפני מרן שליט"א, והוא יבחר ויקרב את הנכון.

אחתום בברכת חתימה טובה
ובריות גופא ונהורא מעליא וכל טוב

מתלמידו המשתחוה מרחוק
שמואל הכהן דויטש

סימן קמב

בענין עונג ביום הכפורים

על העינוי, הפקיעתו מפרשת עונג ואינו מחוייב בו על העונג אף מחמת השבת.

ויש לאיין דהנה בשו"ע (סי' תרכ"ד ס"ג) נפסק שאין מצרכים על בשמים במוצאי יוהכ"פ שחל להיות בשבת, דהבשמים באים מחמת הנשמה יתירה וביוכ"פ דמתענים בו אינה נמצאת, ויעויין מג"א (רי"ס רכ"ז)

ידועה קושיית העולם דלריש לקיש דס"ל (יומא ע"ב ב') דחלי שיעור מותר מן התורה, א"כ הדין נותן דביום הכפורים שחל להיות בשבת יאכל אדם כזית פת כדי לקיים מצות אכילה בשבת, דהא אינו עובר בזה על איסור אכילה ביום הכפורים דשם השיעור הוא בככותבת. ובשו"ת למח דק כחב לתרץ דמסתבר דיום הכפורים כשאיותה בו תורה

ציוהכ"פ מ"מ כשחל בשבת מדליקים, ויעוין רמב"ם (שלהי הלכות שביית עשור) שנתן טעם לדבר "שהדלקת נר בשבת חובה". ולכאורה יפלא הלא גם מחמת יוהכ"פ הוא מחוייב בכיבוד וכדכתיב ולקדוש ה' מכוזב, וא"כ מה בין יוהכ"פ גרידא ליוהכ"פ שחל להיות בשבת.

וצ"ל עפ"י דברי הרמב"ם (פרק מהלכות שבת ה"א) להדלקת הנר חובתה היא משום עונג ולא משום כיבוד, וכמו שכתבו הג"ר לדוק הכהן מלוצלין (קונטרס שביית השבת) ומרן רי"ז הלוי בספרו טעם לדבר משום שעונג שייך רק בשבת עצמה, ורק כיבוד שייך בער"ש, וכבר קדמם בסברא זו בציאור הגר"א (תקכ"ט), ובמ"ש הרמב"ם לאסור לאכול בערב שבת ויו"ט דזהו בכלל הכבוד וז"ל "לשון הרמב"ם פרק ל' משבת וכו' ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכוזב איזהו כבוד וכו' שימנע אדם מן המנחה ולמעלה מלקבוע סעודה וכו' ורואה לומר עונג הוא בשבת וכבוד הוא בער"ש וכן כסות נקיה וכו' ע"ש וז"ש בשבת עונג וביום כפור כבוד לבד" עכ"ל, ולכך צי"כ"פ דאין צו חיוב עונג אינו מחוייב בהדלקת הנר, ורק כשחל בשבת צריך להדליק מחמת השבת.

והשתא לפי"ד ה"כ"צ דציוהכ"פ שחל בשבת אינו מחוייב בעונג גם מחמת השבת יקשה טובא מ"ט מחוייב להדליק הנר והא אינו מחוייב בעונג וצ"ע, ולכא"ז מאלתי שקדמנו בזה בספר ציונים לתורה (סי' ל"ח דף מ"ב) עיי"ש דברים נכבדים השייכים לעניין זה, ועיי"ש במפתחות מה שהוסיף,

שכתב דמ"מ המתענה תענית חלום בשבת מצדך צמו"ש על הבשמים ונתן טעם לדבר הואיל ובלייל שבת לא נתענה.

ועיין גינת ורדים [הספרדי] שצוין שם בשע"ת ובהגרע"א (סי' תרכ"ד) שנתן טעם אחר, והנה לדברי ה"כ"צ אפ"ל בפשיטות לדוקא ציוהכ"פ שהוא מופקע בעצמותו מהעונג לא ניתנה הנשמה יתירה, משא"כ בתענית חלום שהיום הוא בר עונג ורק איסור אכילה איכא ניתנה בו נשמה ומצדך על הבשמים, ואפילו לפי מש"כ רש"י בצי"א (ט"ז א') דנשמה יתירה היינו "רוחב לב למנוחה ושמחה ולהיות פתוח לרוחה ויאכל וישתה ואין נפשו קלה עליו", [שדבריו הם מקו"ד השו"ע וכמו שצוין הגר"א] מ"מ נראה דג"כ קיים החילוק הנ"ל, דהא נראה פשוט דאילו אינו יכול לאכול מחמת סגור בחדר, לא נימא דלא תינתן לו הנשמה יתירה משום שדוקא כשהיום מופקע מזה הוא דאמרינן הכי א"כ שפיר אפ"ל כדברינו.

אמנם דעת הגרע"א אינה כל"צ שכתב בגליון שו"ע (תרי"ח) שחולה האוכל ציוהכ"פ מקדש דהוה קידוש במקום סעודה, ולפי"ד ה"כ"צ יש מקום עיון בזה, דהא חזינו דציוהכ"פ גרידא גם לדידהו אינו מקדש, והיינו משום דזהו יום של עינוי וא"כ גם כשחל בשבת כיון דאין חיוב עונג מחמת השבת אינו מחוייב לקדש, [ובמסנה ברורה לא הביאו דינא ורק ציינו בשער הציון].

וגם מדברי הרמב"ם לכאורה נראה מוכח דלא כל"צ, דהנה בפסחים (נ"ג ב') אמרינן דאף במקום שנהגו שלא להדליק נר

ועיין גם באור שמח (פ"ד מהלכות עבודת יוהכ"פ ה"א) שפסק לגבי חולה ביוהכ"פ שלא יקדש משום דיום זה ליווי יום ענות אדם נפשו ואף כשחל בשבת.

ובהאי סוגיא אמרתי להעיר דהנה כתב שם הרא"ש דמקום שנהגו להדליק מדליק בצרכה, והציאו להלכה הרמ"א (סי' תר"י), ובציאור הגר"א תמה האידך יצרכו הא הוה רק מנהג וגם לא נהגהו בכ"מ, וביותר תמהו האחרונים ובתוכם החת"ס (יו"ד קל"ד) ממ"ס הרא"ש עצמו דאין מצרכים על

הטבילה בערב יוהכ"פ כיון דזהו רק מנהגא ומ"ט כאן מצרכים.

ונראה דזה יתישב לפמ"כ מרן רי"ז הלוי בחידושו (הלכות ברכות) דהיי"ט דאין מצרכים על המנהג משום דאי"ז מעשה ודבר מלוא בעצמותו, וא"כ הדלקת הנר דהוה מעשה מלוא דהלל בכל יו"ט מדליקין, וביוכ"פ יש גם דין נוסף של קדוש ה' מכוזב, אף דיך מקומות שלא מדליקים מחשש תשמיש כמבואר שם בגמ', מ"מ אותם המדליקים ודאי שיצרכו ודו"ק.

סוכות

סימן קמג

בענין סיכוך לשם צל ובדין סיכוך ע"י קטן

א. והנה במעשה קטן מצינו בחולין (שם) דכשחשבתו נכרת מתוך מעשיו מהני, כגון במיחד כלי להשתמש בו דמהני יחודו לקב"ט, וכן במעלה פרות לגג בכדי שיכשרו לקב"ט, כשירדו עליהם מים, א"כ לכאורה ה"ה בקטן המסכך י"ל דחשיב מחשבתו נכרת מתוך מעשיו שעושה הוא לכל ויהני סיכוכו, ועיין מש"כ בזה האבני נזר (או"ח סימן תע"ט) והחלקת יואב (מהדו"ת סי' ד').

ב. והנה בחליצה ובכתיבת גט אע"ג דקיי"ל דאינהו בעו כונה, מ"מ שפיר מהנו בקטן

א. קי"ל דסוכה לא בעי סיכוך לשם מלוא אך בעי סיכוך לשם כל, וכמבואר בסוכה (ח' ב') ובפסומו משמע בפוסקים שצריך שיכוין בעשייתה לשם כל, ונסתפקו האחרונים ז"ל אם אפשר לסכך על ידי קטן כיון דלא בעינן כוונה, או"ד דכיון דכל מעשה קטן כמתעסק בעלמא הוא, וכדאיתא בחולין (י"ב ב') דלמ"ד דבעי בחולין כוונה לשחיטה שחיטת קטן פסולה דמתעסק בעלמא הוא, שוב אף סיכוך ידיה פסול דהו"ל כסוכה שאינה עשויה לשם כל, ואת"ל דסיכוך ע"י חשו"ק לא מהני, יל"ע היכא דגדול עומד ע"ג ומלמדו לכיון לשם כל אי מהני.

ואמנם בדבר זה אי גבי חליצה בעינן כוונה להחלצה, נחלקו כידוע האחרונים ז"ל הלל המה המהרי"ט והחכ"ז ועי' קצוה"ח (סימן ער"ה), אכן עי' רמב"ן חולין (דף ל"א ב') שכתב וז"ל "דגבי חליצה בעי כוונה גמורה שיכוין להוציאה בכך שחליצה מוטעית שאמרו לו בכך אתה כונסה לא מהני ושוטה וקטן אין כוונתם לא לכנוס ולא לפטור וכל כוונתם אפילו כשגדול ע"ג אינה רק כעין כוונת חתיכה בעלמא בשחיטה ולא כוונת חיוב ופטור ולפיכך חליצתו פסולה" עכ"ל. וזהו להדיא כמשנ"ת.

ובקצה"ח שם כ' להוכיח מלשון הרמב"ן ביבמות (ק"ד) דס"ל כמהרי"ט דסגי בכוונה בעלמא שידע מה הוא עושה, אכן כבר כתבתי בס"ד בצרכת כהן בחולין (שעור ט"ו) שאין זו כוונת הרמב"ן אלא כוונתו לומר דגבי חליצה מהני כשגדול ע"ג, כיון דמ"מ יס לו מקצת כוונה כשאחרים ע"ג ואין צריך לגמירות דעתו שיהא הוא הפטורה בחליצה זו. [דבמקום דבעינן גמירות דעת לפעול את החלות ודעתו היא הנוחנת תוקף למעשה, ודאי דלא מהני גדול ע"ג וכמס"כ העונג יו"ט (הלכות ליציא) המנחת ברוך (דיני ליציא) ובחי' רבינו חיים הלוי (הלכות חליצה). ועי' גם בשו"ת עונג יו"ט (סימן קנ"ג)] ועיי"ש בצרכת כהן עוד בארוכה בזה.

ד. ומעתה נהדר לדין דנסתפקו האחרונים אי קטן יכול לסכך, ונראה דיסוד הספק הוא בהאי כוונה דבעינן שיכוין לשם כל למאי דמיא דזהו ודאי דאינה בגדר דעת וראון כמו בקניינים, אכן י"ל דאין זה גם כוונה לחלית

כל שגדול עומד על גביו, וכמס"פ התוס' בגיטין (כ"ב ב') אבל בלא שגדול עומד על גביו לא מהנו, ואף דמחשבתו של הקטן ניכרת מתוך מעשיו שהרי אומר בפיו שכותב לשם פלוני ולשם כריתות, ול"ע מ"ש מיחוד לטומאה דמהניא מחשבתו כשניכרת היא מתוך מעשיו ועי' מס"כ בזה התוס' בחולין (סס).

ג. ובשו"ת משכנות יעקב (או"ח סימן כ"ב) כתב לחלק בין כוונת לשמה דגט ובין כוונה דעשיית כלי, דגבי עשיית כלי העיקר הוא עצם עשיית הכלי אלא דבעינן כוונה בכדי לבאר את מהות המעשה שיחשב כעשיית כלי ולא כהתעסקות בעלמא, ובה שפיר שייך שיועיל גם בקטן כשמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, אכן בכתיבת גט לשמה לא סגי בהא להכתיבה נעשית בכוונת כתיבה ולא כמתעסק אלא דבעינן שיכוין ע"י הכתיבה יתהוו כאן גט המיוחד לאיש ואשה אלו המתגרשים בו, ולגבי זה דבעינן מחשבה מעלייתא ואין מחשבת הקטן כלום, ולכך כתבו התוס' בגיטין שם, דבכתיבת גט לא מהני דגדול עומד ע"ג והגט פסול.

ונראה לפי"ז דזהו גם הטעם דגבי חליצה לא מהני כשאין גדול עומד ע"ג ולא מהני בה הא דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, שכן גבי חליצה נמי לא סגי שידע את פירוש עצם המעשה אלא דבעינן שיכוין שעושה מעשה זה בכדי להחירה. ולגבי מחשבה זו א"א לומר דהמחשבה ניכרת מתוך המעשים ולכך חליצת קטן פסולה.

הדבר כמו בחליצה דבעינן כוונה להתיר אלא זהו דין בגוף הסוכה שתיעשה לשם כל ולא כהנחת עצים בעלמא והמחשבה היא מחשבה על גוף עשיית הסוכה שיהא נעשית לשם כל. וא"כ שפיר י"ל דמהניא לזה מחשבתו הניכרת מתוך מעשיו.

אמנם מאידך גיסא יש לומר דהכוונה לשם כל דבעינן בסוכה עדיפא מכוונת עשיית כלי וכדו' דבעשית כלי גוף עשיית הכלי זהו שגורם את קבלת הטומאה רק דלריך שידע שעושה כלי ומשו"ה מהני לגבי מחשבתא דא דניכר

מתוך מעשיו לעושה הוא כלי, אכן גבי סוכה אפילו אם מניח את הסכך שלא במתעסק לא מהני אלא כריך לעשותה בכוונה לתכלית שיהא לכל ולא לכניעותא בעלמא, וא"כ י"ל דזהו דומה לכוונה הנזכרת בחליצה לרמב"ן ולא יהני סיכוד של קטן מבלי שגדול עומד על גביו, ואם הקטן יניח והגדול יעמוד על גביו לכאורה יהיה הדבר שנוי בפלוגתא הראשונים אי מהניא חליצת חרש שוטה וקטן כשגדול עומד על גביו. ועי' אריכות בזה בעונג יו"ט הנ"ל וזרמב"ן בחולין וביבמות הנ"ל ובפוסקים.

חנוכה

סימן קמד

חייב העני לחזר על הפתחים

בנר חנוכה ונר שבת

ובמקום נוסף מצינו זרמב"ם כהלכה זו והוא לגבי נר שבת (פ"ה מהלכות שבת ה"א) וז"ל שם "אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת". והמקור הפשוט לזה הוא כמש"כ באו"ש עהמ"ק דהא כתב זרמב"ם שלהי הלכות חנוכה דנר שבת קודם לנר חנוכה משום דגדול השלום, וא"כ אם זנר חנוכה חייב לחזר כ"ס דזנר שבת חייב לעשות כן. וזהו דשינה לשונו כאן וכתב דשואל על הפתחים ולא כתב כזהלכות חנוכה ד"שואל" ודהיינו שלא

כתב זרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד הי"ב) "אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הזדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק". ומקור הדברים עיי"ש במגיד משנה שהוא "ממה שאמרו שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ס זנר חנוכה לעדיף מקדוש היום כמו שיתבאר בסמוך", וכוונתו למש"כ זרמב"ם בהי"ג שאם היתה לו פרוטה אחת קונה נר חנוכה ולא יין לקידוש משום פרסומי ניסא. ועיין בביאור הגר"א (או"ח ריש סי' תרע"א) מקור נוסף לזה.

לאורייתא כרשות חשיבא, וכמו שיכול לעשות דבר הרשות קודם שיעשה את המלוא כך יכול לעשות המלוא דרבנן קודם שיעשה את המלוא.

ולפ"ז מלינן למימר נמי הכא דהא דמוכח מהרמב"ם שמלוא לאורייתא קודמת לנר חנוכה אי"ז משום עדיפות דידה אלא לכיון דהיא לאורייתא ונר חנוכה רק דרבנן חשיבא להלקת נר חנוכה כרשות לגבה, אך לעניין חיזור על הפתחים באמת אפ"ל דנר חנוכה עדיף משום פירסומי ניסא. וועיין גם באבני נזר (או"ח תק"א) שהוסיף טעם מדוע במקום פרסומי ניסא עדיף דבשאר המלות כשאין לו מעות אפשר לפוטרו משום דאנוס הוא והו"ל כחישב לעשות מלוא ולא עשה דמעלה עליו הכתוב כאילו עשה, אבל בנר חנוכה שכל עיקר מלותה היא הפירסומי ניסא שבה וכמבואר ברמב"ם ריש הלכות חנוכה, לא יהני הא דאנוס הוא הואיל וסו"ס לא נתקיים התכלית של פירסום הנס.

ומיהו עדיין יש מקום עיון בזה ממ"ש בגמ' במגילה (ג' ב') דקריאת המגילה דוחה עבודה ות"ת, ונסתפקו אם דוחה אפילו מת מלוא משום פרסומי ניסא, ומשמע בלשון הרמב"ם (פ"א ממגילה ה"א) וכ"פ הט"ז והגר"א להדיא (או"ח תרפ"ז ב') ששאר מלות לאורייתא ודאי דנדחות מפני מקרא מגילה ואף במקום שיתבטלו לגמרי, ול"ע מ"ס דבחנוכה פשיטא להו שאין מלוא לאורייתא מתבטלת מפניה כשאין לו מקום לקיים שניהם ועיין שו"ת חוות יאיר (סי' ט' י' י"א).

בדרך דקה] אולי הטעם הוא משום דדוקא לגבי נר שבת כיון שהוא אורח אכילה ועונג רמי אחינשי חיובא ליתן לו דקה בעבור זה, משא"כ בנר חנוכה שאי"ז אלא מלוא גרידא אין חייבים ליתן לו דקה לזה. ואולי גם אם כוונתו היא לשאילה על הפתחים, ול"ע בזה].

ולפ"ז בשאר המלות דליכא להני טעמים אינו חייב לחזר עה"פ וכמו שנפסק באו"ח (תרג"ו ס"א) דהמבזז אל יבזז יותר מחומש וועיין ביאור הלכה שם.

אכן ל"ע דהנה הרמב"ם שם כתב וז"ל "הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והללקת נר חנוכה מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיס' בו זכרון הנס". ומשמע מדבריו דאילו היה הקידוש מלוא לאורייתא היה קודם להללקת הנרות ורק משום שאינו אלא מדרבנן להלקת נר חנוכה קודמת לו. ולפי זה שאר המלות לאורייתא יקדמו להללקת נר חנוכה וא"כ הדין נותן שיטורך לחזר בעבורם על הפתחים בכ"ס מנר חנוכה וכמו בנר של שבת.

ונראה לומר בזה ע"פ מש"כ בשו"ת שאגת אריה דיני תדיר ושאינו תדיר בהל' כיצית דאם היו לפניו מלוא דרבנן ומלוא לאורייתא אע"פ שהמלוא לאורייתא תדירה טפי מהמלוא דרבנן יכול להקדים את המלוא דרבנן משום דמלוא דרבנן לגבי

סימן קמה

בענין מצות אמירת ההלל בחנוכה ובר"ח

בשחיטת הפסח ובלייל פסח

להלל, האחת זיו"ט דרגל, והשני זיו"ט שנקבע על גאולה מלכות והיינו חנוכה, אך תרועה חשיבי הלל של ימים הקבועים, ודבריו ז"ל ז"כ דלפי"ז מהו זה שכתב רש"י כגון חנוכה הא אין עוד יו"ט שנקבע על גאולה שיאמרו בו הלל. ושו"ר שלשון כגון ברש"י זכ"מ לפעמים הכונה דהיינו כך וכך ולא מלשון כדוגמתו,

ולכן נראה לומר דבאמת אף לרש"י הלל לחנוכה לאו הלל דפרקים הוא אלא דתקנת הנביאים היתה תקנה כללית לומר הלל בכל זמן שנגאלין מלכות, ומחמת תקנה זו אומרים הלל בחנוכה, ומחמת דין זה ג"כ דנו בגמ' בערכין (י' ז') ובמגילה (י"ד א') שיאמרו הלל בפורים, וזהו מש"כ רש"י כגון חנוכה כיון דלא היתה התקנה מסויימת לחנוכה אלא היא היתה תקנה כללית רק שפועל לא משכח"ל שיאמרו אלא בחנוכה.

וכביאור זה מלאתי בספר שיבת ציון להגר"ש בן הנודצ"י (סי' כ"ז) שהאריך לבאר מחלוקת התנאים בפסחים (ק"י א') דאיכא דס"ל דנביאים תיקנו לדורות לומר הלל בכל שנה באותו הזמן שהיתה הגאולה ואיכא דס"ל דהתקנה היתה רק באותה שנה שנגאלין, וכתב דלהאי מ"ד הא לאומרים הלל בחנוכה לדורות וכן בפורים כשאין מגילה היינו משום "דנביאים תיקנו לומר הלל וקבעו חובה לדורות

(א) הרמב"ם (פ"ג מהלכות חנוכה ה"ו) כתב וז"ל "ולא הלל של חנוכה כלל הוא שמד"ס אלא קריאת ההלל לעולם מד"ס בכל הימים שגומרין בהם את ההלל", ובהשגות "ויש בהם עשה מדברי קבלה", וכתב המג"מ "ובאמת שזפרק ערבי פסחים אמרו שגביאים תקנו הלל על כל כרה שנגאלין ממנה אבל לאמרו דימים קבועים מדבריהם הוא ואע"פ שהביאו בערכין אותו פסוק אינו אלא לסמך ולדמיון זה דעת רבינו והוא הנראה", עכ"ל, וביאר דבריו בארוכה בחידושי מרן רי"ז הלוי דתרי דיני הלל נאמרו, האחד דין הלל דפרקים, והוא הנאמר בזמנים קבועים כר"ח ויו"ט, והשני דין הלל הבא על הנס והוא הנאמר בכל שעה שנגאלו מצרה, והשתא ס"ל להרמב"ם דדוקא הלל הבא על הנס הוא דאית ביה מצוה מדברי קבלה אבל הלל דפרקים אינו אלא מצוה מד"ס עי"ש.

והנה בפסחים (ק"י א') "ארי" א"ש וכו' הלל הזה מי אמרו נביאים שציניהם תיקנו הלל על כל פרק ופרק ועל כל כרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין ממנה אומרים אותו על גאולתן", ופירש"י, "ועל כל כרה - שאם ח"ו תבא כרה עליהם ויושעו ממנה אומרים אותה על גאולתן כגון חנוכה", ומדבריו אלו דקדק מרן הגרי"ז דאיהו פליג על הרמב"ם וס"ל דגם הלל הנאמר על הכרה הוא הלל דפרקים, והיינו שישנם ז' מיני קביעות

רק מנהגא בעלמא משא"כ הלל דחנוכה
 אף אמנס דמד"ס הוא מ"מ איכא חובה
 לאומרו וא"כ אין כל קושיא עליו מהתם,
 ובהכרח ז"ל כן בדעתו דיעוין בכס"מ
 (פ"ו מכלי המקדש) שהביא מפיה"מ שכתב
 דהיי"ט דביום שיס בו הלל אין מעמד
 בשחרית לפי שהללו [הימים] הם מדברי
 סופרים וד"ס לריכין חיזוק ולכך דחו את
 המעמד מתחילת היום שהוא שחרית, הרי
 א"כ להדיא דהלל דחנוכה מד"ס הוא
 וא"כ בע"כ דהא דאמרו דשאני הלל דר"ח
 דלאו דאורייתא המכוון הוא שאינו אלא
 מנהגא בעלמא.

ועי"ש בגמ' עוד דיום שיס בו קרבן עזים
 נדחה בו המעמד רק מנעילה, והנה
 שיטת הרמב"ם (פ"ו מכלהמ"ק) דיום טוב
 דקרבן עזים הוא מנהגא בעלמא, ולהנ"ל
 הכרחו הוא מהאי סוגיא דאילו היה זה חיוב
 דרבנן היה צריך להיות דינו שידחה את
 ההלל גם בשחרית וכמו דחנוכה, ומדלא דחי
 בע"כ דהוא רק מנהגא והוא כר"ח שאינו
 דוחה את ההלל.

[ומיהו] בגוף כוונת הגמ' דחנוכה הוא מד"ס
 פירש שם הר"ח וכן נראה שפי'
 הרמב"ם שאין הכוונה רק לאמירת ההלל
 אלא לעצם היו"ט, דהיו"ט הכתוב במגילת
 תענית שאסור להספיד ולהתענות בו הוא רק
 מדרבנן, ומיהו גם לפי"ז יהיה מוכרח דכוונת
 הגמ' כשאמרה דהלל דר"ח לאו דאורייתא
 היינו שאינו אלא מנהגא בעלמא ודו"ק.]

(ב) והנה לשיטת הרמב"ם דהלל דחנוכה הוא
 הלל דפרקים מד"ס יס לעיין מהו טעם

לקרות הלל על כל כרה שנגאלין וא"כ מי
 שאומר צפורים [וה"ה דחנוכה] אומר מכא
 תקנת נביאים [הקדומה] ואין צריך תקנת
 חז"ל של חכמים שצאיתו הדור, עכ"ל, וזהו
 להדיא כדברינו.

וראיה לדברינו דבתענית (כ"ח ב') נאמר
 במשנה דיום שיס בו הלל אין בו
 מעמד בשחרית ויום שיס בו קרבן מוסף אין
 בו מעמד במנחה ולכך באחד בטבת לא היה
 מעמד כלל לא בשחרית ולא במנחה כיון דיש
 בו גם הלל מחמת חנוכה וגם מוסף מחמת
 ר"ח. והקשו בגמ' דא"כ שאר ר"ח נמי כיון
 דיש בהם הלל ומוסף לא יהיה בהם מעמד
 ותיראו דשאני הלל דר"ח דלאו דאורייתא
 הוא ופירש"י וז"ל "אבל הלל דחנוכה כגון
 בא' בטבת ודאי דחי [את המעמד] לכיון
 דנביאים תיקנוהו שיהו אומרים על כל פרק
 ועל כל כרה שנגאלין וכו' כדאורייתא דמי",
 עכ"ל, וכעין זה כתב גם רבינו דניאל הבבלי
 [נדפס ברמב"ם הולאת פרדס אחר סהמ"ז]
 והיינו דהוקשה לרש"י הלל דחנוכה נמי
 הוא רק דרבנן ולזה תירץ דחיובו הוא
 מתקנת הנביאים הכללית לומר הלל בשעת
 גאולה מצרה וזהו כמשנ"ת.

ולשיטת הרמב"ם דהלל דחנוכה נמי
 מד"ס הוא אין מקום להקשות
 מה יענה לסוגיא דתענית הנ"ל, דאיהו
 לשיטתו אזיל דאית ליה פירוש אחר
 בסוגיא וכמש"כ מפרשיו בסהמ"ז (שורש
 א' ועי' בתשובה ר' אברהם בנו במעשה
 נסים שם) דהא דאמרו דהלל דר"ח לאו
 דאורייתא הכוונה היא שאינו חיוב אלא

הדבר הלל הוא נאמר על שניאלו מן הנס ומן הדיו שיתחייבו בו מדברי קבלה.

וצ"ל כמש"כ הנצי"ב בספרו העמק שאלה בשאלות פרשת וישלח שאילתא דחנוכה דמחמת דין הלל דנס לא נתחייבו לאומרו אלא באותה שנה ומה שאומרים אותו לדורות זה מד"ס זכר לנס שהיה בימים ההם ולכך חשיב הלל דפרקים, ומה שאמרו בערכין (י' ב') להטעם דגומרים בחנוכה את ההלל בכל יום הוא "משום ניסא" אין הכוונה שחייב אמירתו הוא מדין אמירת הלל על הכלה מורה אלא דכיון דזהו יו"ט שנקבע לזכר הנס גומרים בו את ההלל.

וכן ראיתי להגר"י פרלא (ח"א עמ' ר"ח ב') שפירש מ"ש "לשנה אחרת קבעום יו"ט בהלל והודאה" ומ"ט לא קבעום באותה שנה, אלא דבאותה השנה לא היה צריך לתקנה מיוחדת דנתחייבו בזה מעיקר הדיו כיון דנגאלו מורה ורק לחייבם לשנה אחרת בעינן לתקנה מיוחדת.

ולשון הרמב"ם (פ"ג מחנוכה ה"ג) הוא להתקינו חכמים שיהיו ח' ימים אלו שתחילתן כ"ה בכסליו ימי שמחה והלל, וביאור דקדוק לשונו שכתב שתחילתן כ"ה בכסליו פשוט, משום שכאן אין שייך לתת תאריך לסופו שהרי הוא פעמים ב' טבת ופעמים ב' טבת, ולכן כתב רק תחילתו ודו"ק, ויעויין בהגהות בנין שלמה הנדפסות בסוף חלק זמנים שדקדק מדבריו דזהו יו"ט של ימי שמחה והלל שנקבע לזכר הנס מד"ס, וכ"כ הפוסקים בשם המהרש"ל דאיכא מאות שמחה בחנוכה [מלבד האיסור הספד ותענית

שיש בו בלא"ה מדין ימים טובים של מגילת תענית] והדברים תואמים להנ"ל.

והנה בעיקר דברי הגרי"ז (פ"ג מנוכה) דתרי דיני הלל איתניהו, האחד הלל של שירה על הנס והיינו כמו הלל דליל פסח, והשני דין הלל של פרקים והיינו הלל דכל יו"ט, ויש להסתפק בהלל דחנוכה האם יסודו מדין ההלל הראשון או מהשני, ופשטות סוגיית הגמ' בערכין (י' ב') משמע דהוא הלל על הנס, ויעויין פסחים (ק"ז א') דאמרינן התם דהתקינו נביאים שביניהם לומר הלל על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא ופירש"י דצרה וצרה היינו כגון חנוכה ומשמע ג"כ דהתם זהו הלל הבא על הצרה [ועי' בחי' מרן רי"ז הלוי הנ"ל ובספר עמק ברכה מש"כ ע"ד רש"י אלו וכן מה שכתבנו לעיל אות א' בזה], ובתענית (כ"ח ב') אמרינן דהלל של ר"ח לא דחי מעמד משום דלאו דאורייתא הוא וכתב רש"י "אבל הלל דחנוכה ודאי דחי דכיון דנביאים תיקנוהו שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא עליהן כשנגאלין יהו אומרים אותו על גאולתן כדאורייתא דמי", וכ"כ ר"ד הבבלי בספר מעשה נסים בשאלה א' עיי"ש, הרי שוב דהלל דחנוכה הוא הלל הבא על הנס. וכ"כ במכתבי תורה מרבינו הא"פ (מכתב א' וב') לגבי ליל פסח ופי' בזה מ"ש במסכת סופרים דאומרים אותו בנעימה וכ"ה לשון השו"ע [וכמו שנתבאר כ"ז לעיל באות א'].

ומכיון שכן ז"ע דברי הרמב"ם (סוף"ג מחנוכה) שהביא המשנה דסוכה (ל"ח א') דמי שהיו עבד או אשה מקריין

והנה לשון ר' עמרם גאון [הובא במטה משה ובעוד מקומות] דאין לאומרים ברכת שעשה נסים כליל פסח כמו בחנוכה ופורים לפי שהוא יום ישועה ולא יום נס, ונראה בביאור דבריו ע"פ מש"כ הריב"ש (סי' קל"ז) דאיכא חילוק בין ברכת שעשה לי נס במקום הזה לברכת הגומל דברכת הנס נאמרת היכא דהיתה צרה בעולם והוא ניצל דרך נס ולא היה בתוכה ואילו ברכת הגומל נאמרת היכא דהיה בתוך הצרה [כגון חולה] ויאלצו בנס ללכת פגע, ולפ"ז זוהי גם כוונת רע"ג דכליל פסח דהוה כאילו אנו היינו בצרה במצרים ונגאלנו ממנה שייכא ברכת אשר גאלנו ולא ברכת שעשה נסים, אבל בחנוכה שניאחו החשמונאים ולא נפלו לפני היוונים וכן נס פך השמן לכך מזכרים על הנסים, וה"ה בפורים שהיו עוללים לזרות והיה נס שלא באו מזכרים שעשה נסים ודו"ק, [וע"ע היטב כלשון האבודרהס בהלכות ברכת הגומל (עמ' ק"מ), ומיהו לפי הנ"ל היה אפשר לישב הקושיא באופן אחר דברכת שעשה נסים אמרת דוקא היכא שהי' הנס לאבותינו כבחנוכה ופורים, אך כליל פסח שכאמור דיינינן כאילו אנו יאלצנו ממצרים שם לא נאמרה ברכה אלא ברכת אשר גאלנו].

והנה לשון הרמב"ם (פ"ג ה"ג) הוא שקבעו ימים אלו לימי שמחה והלל, ויעוין ב"ח (סו"ס תר"ע) שהביא להקדק מדברי הרמב"ם הללו דימי החנוכה ימי שמחה הם ודלא כהש"ע שפסק שריבוי הסעודות רשות, ואולי אפשר ל"ל דאין כוונת הרמב"ם לומר דאיכא חיוב בפנ"ע של שמחה אלא דעכ"ס תקנת חז"ל היא מחמת היותם ימי

לפניו את ההלל עונה אחריהם ואל"ה אינו יוצא כיון דאינהו לא מחייבו במצוה, ואי נימא דהלל דחנוכה הוא הלל הבא על הנס הא גם נשים מחוייבות בו וכמש"כ התוס' בסוכה שם דנשים חייבות בהלל כליל פסח הואיל ואף הן היו באתו הנס, וכבר עמדו בזה האחרונים עי' שד"ח (מערכת חנוכה ח"ו דף ט' ד') בארוכה.

ונראה לומר דאף אמנם דגם הלל דחנוכה וגם הלל כליל פסח תרוייהו נתקנו משום הנס מ"מ חלוקים הם, דהלל כליל פסח כיון דבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יאלצו ממצרים וגאולת מצרים חשיבא נס לכל דורות ישראל דאז נהיינו לעם חשיב הוא ממש הלל על הנס, ולכך אף הנשים מחוייבות בו, משא"כ הלל דחנוכה בזמן הזה אף אמנם דסיבת תקנתו היתה משום הנס מ"מ זוהי רק תקנת חכמים זכר לנס שהיה בימים ההם וכיון דזוהי רק תקנת חכמים נשים פטורות, וכן ראיתי בס' עמק ברכה וכפה"נ לזה נתכוון גם בל"פ (מ"ת דף ט' יעו"ש).

וצ"ע מש"כ מהרי"ל ומהרי"ו דיך ליזהר באמירת הגדה כליל פסח שנסים לא יוציאו אנשים ע"פ המשנה בסוכה הנ"ל, וצ"ע דהלל כאמור כתבו שם התוס' דבהלל כליל פסח ליכא להאי דינא, ואולי שיטתם כשיטת הרמב"ן בשהמ"ל (ריש שורש א') דהלל כליל פסח הוא מד"ת [ועי' שאג"א דיני יו"ט] ולכך ל"ל לסדרת התוס', דהתוס' עצמם בפסחים (ק"ח ב') ובעוד מקומות כתבו דזוהי סדרא דוקא במצוה דרבנן ולכך כיון דהויא מצוה לאורייתא אין נשים חייבות.

דעיקרו על הנס מ"מ עתה קבעו רבנן את היום ליו"ט מדרבנן להלל והודאה ניחא.

אכן לשון רש"י בפסחים (כ"ח ב') אינו מורה כן, דהתם דנו בגמ' לענין הלל דעשיית הפסח ואכילתו, וכתב רש"י דיום שהוא זמן שחיטת פסח ראשון ושני טעון שירה והלל כפסח ראשון שטעון הלל בשעת שחיטתו כדאמרינן נביאים שביניהם וכו' תיקנו על כל פרק וכל דבר חידוש, ומשמע דזהו מדין הלל דפרקים.

והיה אפשר לבאר הדבר ע"פ מה שהאריך בקונטרס חידושי מרן רי"ז הלוי על ר"ה דאיכא דין מיוחד של אמירת הלל בשעת קיום מצוה, וס"ל דג"ז נכלל דין הלל דפרקים דאומרים הלל במצוות הבאות לפרקים, ועיין ר"ן בפ' ערבי פסחים (דף כ"ו מדפה"ר) שכתב טעם מ"ט לא מנו בגמ' גבי י"ח יום שיחיד גומר בהם את ההלל גם את הלל של ליל יו"ט ראשון של פסח, משום דהלל של עשיית מצוות לא קחשיב כי היכי דלא קחשיב הלל של שחיטת הפסח, וזהו מורה להדיא כדברינו.

וע"ע בחידושי הרמב"ן בליקוטים סוף פסחים בנידון ברכה שעל הלל הנאמר בשעת הגדה שכתב "היאך לא יהיה טעון ברכה שאין לך הלל כאכילת פסחים שהיא שעת גאולה וכן שנינו זה וזה [פסח ראשון ושני] טעונים הלל באכילתו" [והנה לשון זה תמוה דאין הלל בשעת אכילת פסח שני וכו' שגם דפי' ר"ח פסחים (כ"ה ב') כתב וזה וזה טעונים הלל באכילתו וכו' ג], ולשונו

שמחה וכמש"כ הרמב"ם (שם ה"ו) דהיי"ט דאין אומרים הלל בר"ה ויוהכ"פ לפי שהם ימי פחד ולא ימי שמחה יתירה, ומבואר דענין ההלל שייך לענין שמחה, וא"כ ה"נ דהכא זהו ענין השמחה שהזכיר הרמב"ם ואין כוונתו לומר דאיכא חיוב שמחה כבשאר יו"ט.

ויעיין תענית (כ"ח ב') דיום שיש בו הלל אין בו מעמד, ושיטת ר"ח ורמב"ם שם דהיינו משום דהוא יו"ט מד"ס ועשו חיזוק לדבריהם, ומוכח ג"כ דיום שיש בו הלל היינו יום אסור בהספד, וכה"ג כתב הרא"ש בשלהי ר"ה בשם הגאונים שהוכיחו מדאקשינן בערכין (י' ב') דבר"ה ויוהכ"פ נימא הלל דאיקרו מועד, וגדולה מזו עיין בפ' ר"ח בפסחים (כ"ה א') דאין אנונות חלה י"ד בניסן אחר חלות לפי שהוא יום טוב שאומרים בו הלל בשחיטת הפסח, וזהו ג"כ כנ"ל.

ג) ועי' או"ז (דיני אבילות) שג"כ כתב די"ד אחר חלות הוא יו"ט לגבי אבילות, אך נתן טעם אחר, לפי שיש בו קרבן, ובחולין סו"פ העור והרוטב "פיסחא זעירא דלא למיספד הא רבה למיספד אלא קל וחומר", ועיין שד"ח בשם הג"ר שלמה מוילנא ז"ל שתמה הרי פסח ראשון הוא יו"ט מה"ת, אכן לר"ח ואו"ז הוא מיושב דהכוונה היא ליום י"ד אחר חלות דגם אז הוא יו"ט.

והנה יסוד זה דההלל תלוי בשמחה לא שמענוהו אלא בהלל דיו"ט אך לא בהלל הבא על הנס, וחנוכה הלא הוא הלל הבא על הנס, ומיהו לאמור לעיל דאף אמנם

הנאמר על הנס, ואיכא הלל דחנוכה וולחד מ"ד גם צפורים כשאין מגילה עיין ערכין ומגילה סם], שהוא תקנ"ח סיהיה יום שמחה זכר לנס, ואיכא הלל של ליל פסח דלפי האמור איכא בו ג' דברים, א. מאד יו"ט, ב. מאד שעת הנס ושעת גאולה, ג. מאד הלל דנאמר בשעת קיום מצוה.

נוטה דהלל של אכילת פסחים הוא הלל של קיום מצוה שבשעת גאולה ו"צ בכל זה.

העולה מן הדברים דאיכא דין הלל דפרקים והוא הלל שבכל ימים טובים הקדושים בעשיית מלאכה וחוה"מ מכללם שנקרא מקרא קודש כנלענ"ד], ואיכא הלל

עשרה בטבת

סימן קמו

בענין עשרה בטבת שחל להיות בשבת

מלבד ת"צ] בלילה ע"י שיאכל אז ושוב לא איכפ"ל ש"ס ביום]. ותירץ דבפסוקים דד"ק לא נאמר בפירוש באיזה יום לאוס אלא רק את החודש [רביעי חמישי שביעי ועשירי], ובאיזה יום בתוך החודש שיאוס יקיים את המצוה של ד"ק, ולכך שפיר יכול לדחות התענית עד אחר השבת [ועפ"ז כתב דלינא דאם לא יכול לאוס דימים הקדושים שיאוס ביום אחר באותו החודש].

ובדומה לדבריו מצינו בריטב"א ברכ"ה (י"ח ב') שהביא את דברי הירושלמי דבבית ראשון הובקעה העיר קודם י"ז בתמוז ומה שקבעו את האוס ב"ז הוא לפי שבבית שני הובקעה ביום זה, והקשה דמ"מ איך תתקיים מצוות נביאים שנאמרה בזמן בית ראשון לאוס ביום חורבנו, ותירץ לכיון דסו"ס אם בתמוז קיים בזה את מצוות הנביאים וזה ג"כ כמנח"ח, ועיין גם בתשצ"ז (ח"ב סי' קע"ו) שמדבריו ג"כ מבואר כמנח"ח.

א) בסליחות עשרה בטבת "יום ליוה בן בוזי החוזה כתוב לעם נמס ונבזה את עצם היום הזה", והיינו קרא "בחדש העשירי בעשור לחדש הזה" (יחזקאל כ"ד), וכתב האבודרהם והו"ד ב"י הל' תענית שכוין שנאמר בעשרה בטבת "עצם היום הזה" לכן גם אילו היה חל בשבת היה דוחה את השבת ולא היה נדחה ליום ראשון, ובב"י נתפלא מניין לו זאת.

והנראה בזה דהנה בספר מנח"ח (מארה ש"א) תמה מ"ט אין ד' הצומות דוחין את השבת והא איסור תענית בשבת הוא רק מדרבנן ואילו הם חיובם מדברי קבלה ונביאים וחמירי טפי, ונהנה לכאורה גם מצוות עונג שבת היא מדברי קבלה וכדכתיב בישעיה וקראת לשבת עונג וא"כ מאי קשיא ליה, ואולי כוונתו דמ"מ כיון דשניהם מד"ק שז ואל תעשה עדיף, או דנימא דאת דין עונג יוכל לקיים [בכל תענית

דמשלים, דהא אפילו את השבת עצמה האוס דוחה, וכהאבודרהם, וכ"ס שידחה את המעלותא שלא יכנס לשבת מעונה, ורק בגלל שזוהי תענית יחיד הוא דנסתפקו, ווכעין זה כתבו הפוסקים דתענית חלום בער"ס חייב להשלים והאיל ואפילו בשבת מתענים אותה ודו"ק.

(ג) והנה אם כי בפשוטו דבריו נכונים ומסתברים מ"מ לענ"ד עדיין יש מקום עיון בזה, ומתחלה נקדים לזה בירור ענין אחר ואחר מכן נהדר להאי עניינא. הנה הגמ' בעירובין (ס) פושטת את הספק מבריייתא "דתניא א"ר אלעזר ברבי צדוק אני מבני סנאד בן בנימין [פירס"י משפחה שהוא משבט בנימין שנפל להן גורל לקרבן עמים ב' באב בימי עזרא ויו"ט היה להן לעולם כדתנן בפ"ב דתענית], פעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנו מפני שיו"ט שלנו היה, טעמא דיו"ט [הוא דלא השלימו] הא ערב יו"ט משלימים ווא"כ מוכח דלא חיישינן להא דנכנס ליו"ט מעונה וא"כ ה"ה לשבת" ע"כ.

ויעוין בשו"ע (או"ח סי' תקנ"ט ס"ט) שפסק ע"פ גמ' זו דבעל ברית וסנדק שחל יום הברית שלהם בט"ב שנדחה ל' באב דינס כדין יו"ט דקרבן עמים ומתענים ולא משלימין, אך אם הוא חל ביום ט"ב שנוהג בזמנו מתענים ומשלימין. והיינו דהוא מדקדק מדנקטינן בגמ' דוקא ט"ב הנדחה דמתענים ולא משלימין דמשמע דאם נהג בזמנו מחתענים ומשלימין, ויעו"ס במג"א (סקי"א) שתמה על זה טובא דהא לפ"ז יולא

וביון שכן א"ס היטב דברי האבודרהם, דדוקא שאר הזמנות אינם דוחים את השבת כיון דשייך בהם תירולו של המנח"ח, משא"כ בעשרה בטבת שנאמר בו "עלם היום הזה" א"כ היתה בו קפידא מיוחדת שיהיה בלוחו היום, ובשילוס ביום אחר אף שזה בלוחו החודש לא יקיים את המצוה שוב שייכת טענת המנח"ח דתבוא מלוא מדברי קבלה ותדחה לאיסור עינוי בשבת שאינו אלא מדרבנן ושרי להתענות בשבת, ודו"ק, [וכע"ז מובא בשם הגר"ח].

(ב) והנה בספר אור שמח (פ"ה מהלכות תעניות) כתב מקור לדברי האבודרהם מסוגיא דעירובין (מ' ב') דקמבעיא התם "בר בי רב דיתיב בתעניתא במעלי שבתא מהו לאשלומי" [ר"ל מי אמרינן דלא ישלים את התענית כדי שלא יכנס לשבת מעונה או לא], והנה רוב הראשונים למדו ששאלת הגמ' אינה דוקא בתענית יחיד אלא גם בכל תענית ליבור, ברם יש שלמדו דבת"ל לא קמבעיא להו ופשיטא דמשלים ורק בתענית יחיד נסתפקו וכדמוכח מדנקטו כדוקא "האי בר בי רב דיתיב בתעניתא" שזהו לשון המורה על תענית יחיד [ועי' בזה בשו"ת מהרי"ל (סי' קנז)], אך לא ביארו את הסברא מדוע שנחלק בין זל"ז.

וכתב באו"ס דלפ"ד האבודרהם הוא ברור דהגמ' הלא דברה בזמן סוף האמוראים, ואז כבר קדשו רק ע"פ החשבון הנהוג אצלנו, וע"פ החשבון לא משכח"ל שיפול כוס בער"ס מלבד בעשרה בטבת והשתא אילו היתה זו תענית ליבור של י' טבת לא היה כלל מקום להסתפק ופשיטא

השלמנוהו ותיראו להתם לערא בעלמא הוא
 דעצדו, ובאמת לא חשיבא תענית כלל,
 ויעיון ביצועות יעקב (או"ח סי' תקנ"ט)
 שכתב עפ"י דה"ה בתענית שחלה בערב
 שבת למ"ד אין משלימין אין לה שם תענית
 אלא לערא בעלמא הוא, אמנם זה ז"ע
 טובא דהא שיטת כמה ראשונים דהא דאמרו
 דבער"ש אין משלימין אי"ז איסור להשלים
 אלא דאינו צריך להשלים, והשתא אי נימא
 דכשאנו משלים הוא מצטל עי"ז את כל
 התענית קשה כיון דמותר להשלים איך שרי
 ליה לא להשלים והא הוא מצטל עי"ז את
 כל השם תענית.

עוד ז"ע דיעוין במג"מ (פרק ה' מהלכות
 תענית ה"ה) וכן ברש"א ובריטב"א
 בעירובין (סו"פ בכל מערבין) שכתבו דאפילו
 למ"ד מתענים ומשלימין מ"מ משקיעה
 הראשונה שחל עליו דין תוספת שבת כבר
 מותר לו לאכול הואיל ונכנס כבר בגבול
 השבת, וקשה דהלל לגבי יום התענית לא
 שייך ענין תוספת שבת וא"כ כשאוכל
 בתוספת הוא מצטל את כל התענית והיכי
 שרי למיעבד הכי, ובע"כ מוכרח דאף כשלא
 השלים את התענית אי"ז מחסר כמה שכבר
 אם עד עתה, אך מהגמ' בתענית הנ"ל
 דאמרו דכשאנו משלים אי"ז אלא לערא
 בעלמא הרי משמע דלאו שם תענית עלה.

ונראה דיש לחלק בין הנושאים ולומר דכל
 שכבר בתחילת היום חל עליו
 האיסור להתענות באותו היום ועומד הוא
 מעיקרא לא להשלים את התענית כבהאי
 דהמתענה צו"ט אז אמרינן דאי"ז
 מתחילתו אלא לערא בעלמא, אך אם מאד

דיו"ט של קרבן עצים אין בכוחו לדחות ת"ל
 אלא התענית דוחה אותו הואיל ואי"ז יו"ט
 גמור, וכיון שכן איך הוכיחה הגמ' מהא
 דהותר להתענות בערב צו"ט דקרבן עצים
 דגם בשאר שבתות וימים טובים הדיון כן,
 דלמא שאני התם דאפילו מפני היו"ט עצמו
 אין התענית נדחית ולכך כ"ש שאינה נדחית
 מפני המעלותא דאינו נכנס ליו"ט מעונה,
 משא"כ בשאר ימים טובים שהתענית נדחית
 מפניהם מי יימר דשרי להכנס לתוכם מעונה
 [סברא זו היא ממש כאו"ש הנ"ל], ובע"כ
 מוכרח הוא שיו"ט של קרבן עצים יש בכוחו
 לדחות את התענית [אלא דשם במקרה הוא
 תמיד לאחר ט"ז] ולכך יש להוכיח ממנו על
 שאר יו"ט דשוא הוא להם, וא"כ מנין ליה
 לשו"ע את חילוקו בין ט"ז הנדחה לשאינו
 נדחה. והיא קושיא עזומה מאד, ועיין בספר
 מנחת ברוך (סי' פ"ב פ"ד) שדובר בזה הרבה.

ואשר יראה בזה הוא דהנה בגמ' בתענית
 (י"ב א') אמרו כל תענית שלא שקעה
 עליו החמה אינה תענית, ובהא דנקטו לשון
 דלא שקעה חמה ולא אמרו בפשטות שלא
 השלימה, אמרתי ע"ד נחות דאתא
 לאשמועינן הלכתא רבתא כמה שדנו
 האחרונים בנוסע ביום כוס לחו"ל דאי ניזל
 בתר מקומו בתחילת היום תיגמר התענית
 דרך משל בשעה חמש, ואי ניזל בתר מקום
 ביאתו תיגמר זמן רב לאחמ"כ בגלל הפרשי
 הזמנים, היכי נעבדי, ואפ"ל שא"ז בזה
 הגמ' להשמיענו דכל תענית שלא שקעה
 עליו חמה עדיין לא נגמרה וכיון דסו"ס
 רואה את החמה עליו ליום] והקשו מדר"א
 דרבי לדוק הנ"ל דאמר התענינו ולא

עלם היום אין כל סיבה שלא יסלים את תעניתו, וחיובו בתחילת היום הוא להתענות יום שלם אלא שאח"כ נתחדשה סיבה המחייבתו להפסיק את תעניתו כבאופן של הריטב"א והרשב"א שצריך להפסיק את הלום מחמת תוספת שבת או כבאופן הנ"ל בקושיחנו שמפסיק את התענית קודם השבת כדי לא להכנס לשבת מעונה, שם הואיל והיום ראוי לתענית שלימה אמרין להיות עלה שם תענית אף שאינה מושלמת עד סופה, וא"ש הכל ודו"ק.

ולפ"ז נתיישבה גם קו' המג"א דשפיר הוכיחה הגמ' מהא דבתענית החלה בערב יו"ט דקע"ז מתענים ומשלימין דגם בשאר יו"ט הדין כן, ואין מקום להקשות דלמא שאני התם דהוא משום דחמירא התענית מהיו"ט דהא להנ"ל אף כשאין

משלימים ג"כ אין מבטלין בזה את התענית וזהא דבחל היו"ט של קע"ז בט"ז ע"כ ע"כ משלימין היינו משום דאז מבטל את שם התענית כשאינו משלימהו, ואם אעפ"כ משלימין משמע דאין איסור ליכנס ליו"ט כשהוא מעונה וא"כ יש ללמוד גם לשאר יו"ט שדין כן.

וביז דאחינו להא עלה לנו דגם דברי האו"ש אינם מוכרחים דהא הוא כתב דלכך לא אבטיא לן בעשרה בטבת שחל בער"ש אם יסלים הואיל ובכוחו לדחות גם את השבת ע"כ וכו"ש את המעליותא של ער"ש ולהנ"ל אי"ז הכרח דשפיר אפ"ל דדוקא כשחל בשבת מתענה ומסלים הואיל ואם לא יסלים יבטל את כל השם תענית, משא"כ כשחל בער"ש שגם כשאינו מסלים לא בטלה שם התענית וכמאנ"ת, ושפיר איכא לספוקי דלא יסלים ודו"ק.

פורים

סימן קמז

בענין "חשבון ימי החודש"

ימי ר"ח אדר א' וב'

והנה אם ד' באדר הוא יום ראשון ז"ל שהיה ר"ח א' אדר ביום ה', והנה אדר שני הסמוך לניסן א' שלו נופל בזבד"ו כנודע וא"כ איך יפול ד' באדר ביום א'. ואם נאמר שהכוונה היא על אדר ראשון ג"כ ז"ע דהא שנת תתי"ז לשטרות היא שנת ד"א רס"ו

באיגרת רב שריא גאון כ' בזה"ל "בשנת תתי"ז [לשטרות] בחד בשבת דהוא ד' באדר שכיב רב אחאי בר רב הונא". [ועוד כ' שם דבד' בשבתא דהוא י"ג כסלו שנת תתי"א שכיב רבנא אבינא, וג"ז מתאים לחשבון דלקמן].

שמונין שטרות מ' ג' ת"נ והיא לא היתה מעוברת. וגם להמונין מתמ"ט שילא זה בשנת ד"א רס"ה מ"מ לא היתה מעוברת דהא מחזור רכ"ה היה מן רנ"ז עד רע"ה נמאלת רס"ה פשוטה ורס"ו ג"כ פשוטה קביעותה [דשני שנים אלו הן ט' וי' למחזור]. ומאלתי שעמד בזה בספר בני ליון ונדחק לעשות ט"ס.

אמנם האמת בזה נ"ל דרב שרירא כתב כאן דבריו לפי מה דקיי"ל (נדרים ס' ב')

שמונין ימי החודש מיום הראשון של ר"ח אע"פ שלמניין המועדים הוא שייך לחודש שעבר, וכמו שהאריכו הראשונים. נמאלת שבאמת היה זה בשנת ד' אלפים רס"ו שהוא שנת תתי"ז לשטרות לפי המניין משנת ג' ת"נ וכנ"ל, וקביעות אותה שנה פשוטה היתה הכ"ז נמאלת ר"ח אדר בימים ה' ו' וכיון שהם מנו מיום א' דר"ח ספיר נפל ד' אדר ביום א' וגסתייע שוב מש"כ בקונטרס השמיטה דמניין רס"ג הוא משנת ת"נ כמונין לבהר"ד ודו"ק.

האם א' דר"ח עולה למנין

בגמ' נדרים (ס' ב') נחלקו תנאים אם כשיק ב' ימים ר"ח מונין לשטרות מיום א' דר"ח או מיום ב' [ולדיני המועדים מודו כו"ע שמיים ב' דר"ח מנינן], ומסקנת הרבה ראשונים שם שמתחילין מיום א' דר"ח [ולפי"ז כותבין היום שלמניננו הוא ו', ובשטרות וגיטין הוא ז' אדר].

ובשו"ת תשכ"ז (ח"א סי' קנ"ג) כ' להוכיח משו"ת רב האי גאון שלא ס"ל כך אלא גם לשטרות מיום ב' דר"ח מנינן, משום שבס' השטרות להרב ברזילי הובאה תשובת רב האי גאון בפירוש דברי הגמ' (ב"ב קע"א א') דשטר שזמנו כתוב בשבת כשר משום לאמרינן שמא איחרוהו ופי' רב האי "שטר שזמנו כתוב ו' אדר שנת שכ"ז" [לשטרות] וידוע להשבונו ששעה באלד שנה זו הי' שבת תלינן שבאמת נכתב השטר חמשה באלד ובטעות איחרו הזמן". וכ' התשכ"ז דאם לשיטת רה"ג מנו מיום א' דר"ח א"כ ל"ל שאם שעה באלד בשטרות הי' שבת היינו שחל

ר"ח אדר בימים ב' ג' וזה לא ייתכן בין באלד ראשון ובין בשני כיון שאם ר"ח אדר ראשון או שני בימים ב' ג' נמאלת פסח בא בדד"ו. ועוד כתב "בדקתי בקיבוע השנים בחקירת המולדות שאותה שנה שהזכיר הגאון [שכ"ז לשטרות] הי' שנת ד' אלפים ט' ליאירה שקיבועה הוא זש"ג וא"כ ר"ח אדר הי' יום א' ב' ז" [ומוכח שרה"ג מנה לשטרות מיום ב' דר"ח].

והנה כפי שנדפס בתשכ"ז אצלנו אין לו מובן, א. איך ילא לו החשבון "לפי שמועת ע" (ט' א') ששנת שכ"ז לשטרות הי' ד' אלפים ט' [ולפי הגמ' שם ג' תמ"ט הי' א' לשטרות]. ב. דרב האי גאון לא חי כלל שנת ד' אלפים ט' אלא הי' גאון ור"מ משנת ד' תשנ"ח עד ד' תשנ"ח, ג. שנת ד' ט' לא הי' קיבועה זש"ג, וכנראה יש כאן ט"ס.

ברם האמת נראה שכוונת רב האי גאון לשנת אלף שכ"ז לשטרות [שכ"ז הוא לפ"ק]

שלפי הגמ' בע"ז הנ"ל יולא ד' אלפים תשע"ה [כנראה שהיה כתוב תשע"ה והמדפים חשב שהוא מספר תשע "תיקן" וכתב ט' ופשוט], ולפמס"כ בקונטרס השמיטה (הודפס בצרכת כהן עמ"ס ערכין דף י"ב - י"ג) לפי מולד בהר"ד היא ד' תשע"ו. וסנת ד' תשע"ו באמת הי' שנה פשוטה וקיצושה זס"ג ור"ח אדר א"כ הי' יום א' ב', [שוב נדפס שו"ת תשצ"ץ ע"י מכון ירושלים, וסם באמת כתבו שצכת"י כתוב תשעה, ותו ל"מ].

ואברר החשבון בקיזור למצינים, אם ג' תמ"ט הוא א' לשטרות אז $3448+1327=4775$, ואם ג' ת"נ הוא א' לשטרות אז יולא 4776, והנה סנת ד' תשע"ה היא סנת ו' למחזור רנ"ב [19=4775:251 ושאריט 6], ומולד חדש תשרי שלה הוא: ז' ט"ז רפ"ב והיא מעוברת, והא' לחשבון, עפ"י האבולרהס שער

העיצורים, מותר ר' מחזורים - ה' כ"ב ר', מותר נ' מחזורים - א' י"א תק"ץ, דהא מותר מחזור אחד הוא ב' י"ז תקל"ה, מותר ה' שנים - ב' ח' תתנ"ג, ומולד בריאת עולם - ב' ה' ר"ד, סך הכל עולה לז' ט"ז רפ"ב, ולמולד תשרי תשע"ו צריך להוסיף מותר שנה מעוברת דהוא ה' כ"א תקפ"ט, יולא ו' י"ג תתע"א, וכיון ללא אד"ו ראש חל ר"ה ביום ז', ומולד סנת תשע"ז [תוספת ד"ח תתע"ו - ג' כ"ב תרס"ז, נמלא ר"ה [משום מולד זקן ולא אד"ו] ביום ה', ולכן קיצוע ד' תשע"ה הי' זס"ה מעוברת, ור"ח אדר ראשון בימים א' וז', [וייתכן בדוחק לפ"ז שכוונת רה"ג לשנה זו לאדר ראשון] ואד"ס בג' וד', וסנת ד' תשע"ו היא זס"ג פשוטה, ור"ח אדר בימים א' וז', ונמלא ו' אדר [ליום ב'] אכן חל בשבת, ודו"ק וחשוב היטב בכל הנ"ל, ונסתייע מש"כ שרה"ג מנה מנין שטרות מת"נ.

נכתב בס"ד יום ו' אדר שני שנת תשמ"א

סימן קמח

הנולד בל' אדר ראשון

אימתי נעשה בר - מצוה

מקודם בא' אדר, ולכן ז"ע היכי לידינוה דייני.

(א) בתשו' בנין ציון (סי' קנ"א) כתב וז"ל: "על דבר הספק במי שנוול ביום א' דר"ח אדר בשנה פשוטה ונעשה בר מלוא בשנת העיבור, לענ"ד נראה פשוט ללא

בהקדמת הענין נראה לבאר, שהרי הנולד בכ"ט אדר ראשון יהיה בר מלוא בכ"ט אדר, והנולד בא' אדר שני נהיה בר מלוא בא' אדר, וכאן הוא נולד ביום שאיננו בשנה זו, ואם נחשב כנוול מקודם יהיה בר מלוא בכ"ט אדר המאוחר, ואם נחשבנו כנוול אח"כ יס מקום לעשותו בר מלוא

וכן מפורש בתשו' מהר"י מינץ (סי' ט'), שדן לעניין שנים שנוולדו אחד בכ"ט אדר ראשון ואחד בל' זו וכתב לשנה הי"ג שתהיה פשוטה יהיו שניהם בר מלוא בל' בניסן. והנה כפי מה שהוא כתוב הוא פליאה עולמה מדוע אותו שנוולד בכ"ט יהיה בר מלוא בל' בניסן והלא באדר נולד. ובע"כ ז"ל דט"ס הוא, וז"ל שאחד נולד בל' ואחד בל' ניסן, וכיון דא' דר"ח אזיל בתר החדש הבא נעשים שניהם בר מלוא בל' ניסן, ועכ"פ מפורש שיום א' דר"ח אזיל בתר החדש הבא.

והשתא לכאורה דינו של הבנין ליון יהיה תלוי בספק זה, דאם נימא כד"ח דא' דר"ח אזיל בתר החדש הבא א"כ כשנוולד בל' דר"ח בשנה פשוטה לא יעשה בר מלוא בשנה מעוברת עד א' דר"ח אדר שני, דהא אדר שני הוא העיקר וכמשנ"ת לקמן בסיומן הבא (סיומן ו'), משא"כ אם א' דר"ח אזיל בתר החדש שעבר, ויש רק את טעמו של המג"א שעדיין לא נגמרו הי"ג שנה בשנה מעוברת שפיר יהיה בר מלוא בל' אדר ראשון דנעשה בר מלוא בל' שבט וגם נגמרו הי"ג שנה, ודו"ק.

אמנם באמת אין זה דומה, ודברי הבנין ליון תמוהים מאוד, דהמג"א מדבר באופן שנוולד בל' חשון ושנת י"ג שלו אח"כ חשון חסר וליכא ליום ל' כלל ובהא שפיר איכא לספוקי, משא"כ באופן של הבנין ליון מה מקום לספק יש והלא תמיד יש ל' שבט דשבט לעולם מלא, וא"כ מדוע שלא יהיה זו בר מלוא. ויעוי' בספר תורת רבינו שמואל מסאלנט סי' י"ז עמ' ק"ט שהביא ששאל

נעשה בר מלוא עד א' דר"ח אדר שני, שממה שכתב השו"ע (סי' נ"ה) דינו במי שנוולד בכ"ט אדר ראשון והשני נולד באחד לאדר שני ונעשו בר מלוא בשנה פשוטה שאז מי שנוולד בכ"ט צריך להמתין עד כ"ט ומי שנוולד באחד לחדש נעשה בר מלוא באחד לחדש, משמע בפי' שאם היה נולד הראשון בל' לאדר ראשון אז פשיטא דנעשה בר מלוא בשנה פשוטה ביום ראשון דר"ח אדר ולא אמרינן ללא נעשה בר מלוא עד ל' לאדר שהוא ר"ח ניסן, אע"כ דשני ימי ר"ח לא חשבינן רק כיומא אריכתא", עיי"ש.

והנה יעוי' במג"א (סי' נ"ה סק"י) שכתב, "מי שנוולד ביום א' דר"ח כסלו וכשנעשה בר מלוא חשון חסר ור"ח כסלו אינו אלא יום א' ז"ע אם נעשה בר מלוא כ"ט לחשון, דהא משמע בנדריים (ס' ע"ב) דבאמת יום ראשון של ר"ח הוא יום ל' לחדש העבר, אלא שכלשון בני אדם קוראין אותו ר"ח, ומ"מ נ"ל ללא נעשה בר מלוא עד ר"ח, דהא עדיין לא מלאה לו שנה עד שיעברו כ"ט יום מחשון דבעינן י"ג שלימים כנ"ל", ע"כ. ומבואר דנסתפק אי יום ראשון דר"ח אזיל בתר חדש שעבר או בתר חדש הבא.

ויעוי"ש בהגרעק"א שהביא מהב"ח בזה"ל: "אם כשנוולד בר"ח כסלו היה חשון חסר ועכשיו ב' ימים ר"ח כסלו נעשה בר מלוא ביום א' דר"ח כסלו", ומוכח דס"ל דאזיל בתר החדש הבא, אלא שהוא הגדיל לחדש שאף שלמעשה הלא נולד בכסלו, בכל זאת נעשה בר מלוא בשלהי חשון מטעם זה.

להגרי"ל דיסקין ולהגר"ש מסלנט ז"ל מה דינו של הנוול כל' שצט ובאמת פסקו לכל כהבנין ליון אלא דנעשה בר מורה כל' שצט.

(ב) ובמש"כ שם הבנין ליון לדקדק מדברי השו"ע דהנוול כל' אדר ראשון נעשה בר מורה בא' דראש חדש אדר בשנה פשוטה, וכן הסיק בשו"ת מנחת יצחק (חלק ו' סימן ח'), ג"כ יש לדון לכל מצביא אם נימא דא' דר"ח איז בתר החדש שעבר שאז פשוט לאינו נעשה בר מורה עד ל' בו שהוא א' בניסן, אלא אפי' נימא דא' דר"ח איז בתר החדש הבא ג"כ יש לדון סוף סוף בא' דראש חדש אדר, דהוא ל' שצט, לא מלאו לו י"ג שנים, וע"כ דדיינינו ליה שנוול בסוף חדש אדר הראשון, וא"כ יותר נראה לכל יהא בר מורה עד סוף החדש.

אלא דאכתי י"ל, דאפי' לא נימא שנעשה בר מורה בא' דראש חדש אדר, מ"מ יהיה בר מורה בב' דראש חדש, שהוא א' אדר, כיון ששלמו לו י"ב חדשי שנה, או דילמא כיון דיום א' אדר אינו יום לידתו, לא יעשה בר מורה עד א' ניסן.

והנראה בזה דהנה יעווי"ש בבנין ליון בהמשך הדברים שהביא מהמהר"י מינץ שכתב, שהנוול באדר בשנה פשוטה אינו נעשה בר מורה בשנה מעוברת עד אדר שני "כיון דאדר ראשון הוא ודאי חדש העיבור, מסתברא לנו לומר אילו נולד בניסן ובשנת י"ג יהיה בר מורה והשנה מעוברת, הדבר פשוט דאמרינו דבניסן יהיה בר מורה ולא באדר הכי נמי נימא דבאדר שני יהיה בר מורה ולא באדר ראשון שהוא

חדש העיבור ולא נקרא אותו אדר אלא שצט וכו". והנה המעיין במהר"י מינץ בפנים יראה שהמשיך עוד שמיהא הנוול באדר ראשון בשנת העיבור ונעשה בר מורה ג"כ בשנת העיבור אינו ממתין לאדר שני ונעשה בר מורה באדר ראשון, וכן נפסק בשו"ע סי' נ"ה.

והנראה בהסברת הדברים דהשנה נחלקת ל"ב חדשים וחדש י"א [מניסן] הוא חדש שצט וחדש י"ב הוא חדש אדר שני ואדר ראשון אינו לא חדש י"א שכבר חלף ולא חדש י"ב שעדיין לא הגיע, ולכך אם נולד באדר בשנה פשוטה שאז צריך להיות בר מורה בחדש י"ב אינו נעשה בר מורה עד אדר שני, משא"כ אם נולד בשנה מעוברת באדר ראשון זהו גופא דינו להיות בר מורה בחדש שהוא לא י"א ולא י"ב, ולכך שפיר נעשה בר מורה באדר ראשון, וכפי' הקרבן העדה לירושלמי פ"ק דמגילה המזוין בגרעק"א.

והנה בערכין ל"א ב' א"ר אבא בר ממל מכר שני בתי ערי חומה אחד בט"ו באדר ראשון ואחד באדר שני, זה שמכר לו באדר שני כיון שהגיע יום אחד באדר של שנה הבאה עלתה לו שנה, זה שמכר לו בט"ו של אדר הראשון לא עלתה לו שנה עד ט"ו באדר של שנה הבאה, ועיי"ש דרבינא הסיק על זה, ומשמע דכוונתו דגם דראשון נחלט בתחילת החדש בשנה פשוטה. ולהנ"ל זהו ההסבר בו, לכיון דאדר ראשון אינו ממנין החדשים דיינינו שקנה את זה מיד אחר שצט ולכך נחלט מיד בתחילת אדר בשנה פשוטה דכבר נגמר שצט.

אולם אנן קיימ"ל כר' אבא בר ממל, דבית דראשון אינו נחלט עד ט"ו. ועתה יס' להסתפק מהו טעמו, דאפ"ל שבאמת גם איהו מודה ליסוד זה, אלא דס"ל דמ"מ זמנו הוא ט"ו ימים אחר שבט, ולכך גם בשנה פשוטה עליו לחכות ט"ו ימים אחר שבט. אולם אפ"ל דאיהו פליג וס"ל דב' האדרים של שנה מעוברת תרוויהו מיקרו חדש י"ב ואמרין שנוול בט"ו לחדש שנים עשר, ולכך

עליו להמתין עד ט"ו באדר. והנפקא מינה תהיה בספק הנ"ל אימתי יהיה בר מצוה ביום א' באדר או ביום א' ניסן, דאם זוהי הלכה להמתין ל' יום אחר שבט א"כ לא יהיה בר מצוה עד אחר ל' אדר דהיינו בא' בניסן, משא"כ אם חשבינן לב' החדשים כחדש אחד והוא נוול בתחילת אדר, כיון דא' דראש חדש שדינן לקמיה, שפיר בא' אדר יהיה בר מצוה, ודו"ק.

סימן קמט

בעניני פורים ותענית אסתר

א הנה איסור הספד ותענית בי"ד למוקפין ובט"ו לפרזין ילפינן מ"ויכתוב מרדכי וכו' לקיים עליהם להיות עושים את יום י"ד ויום ט"ו וכו' לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות וגו' ומתנות לחציונים".

והנה בגמ' מגילה (ה' ב') ובתענית (י"ח ב') מיייתי למגילת תענית דכתיב בה "את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר יומי פוריא אינון דלא למספד בהון", ומקשה הא למ"ל והלא זה כבר נאמר במגילת אסתר ואמר רבא "לא נלכא אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה".

ויעוי בבעה"מ שהקשה דהא קיי"ל (ר"ה י"ט א') דימים טובים המוזכרים במגילת תענית אסורים בתענית גם יום שלפניהם וא"כ איך מתענים תענית אסתר ביום שלפני פורים, ותירץ בזה"ל "יש להשיב אחיא כההיא דאמר רב אשי גדליה בן

אחיקם דברי קבלה הוא ודברי קבלה כדברי תורה וא"ל חיזוק ה"ג בני ארביסר דברי קבלה נינהו ומותרין לפנייהם שהוא יום י"ג ולא נאסר יום י"ג בתענית אלא לבני כרכים שאין אסורין בארביסר מן הכתוב במגילת אסתר אלא מן הכתוב במגילת תענית כדרבא דאמר רבא לא נלכא אלא לאסור של זה בזה והוא להו דברי סופרים שריכין חזוק ולפיכך בני ט"ו אסורים בי"ג ובני ארביסר מותרים", עכ"ל.

ובהשגות הראב"ד כתב על דבריו "דברים תמוהים הם מאוד שיהיו בני י"ד מותרים להתענות בי"ג ובני ט"ו יהיו אסורים, שלא נאסרו בני ט"ו בי"ד עכמו אלא מפני שהוא יו"ט לבני י"ד ודי להם שיהיו כמותם וכו' ומה שהזכירו במגילת תענית יום י"ד ואת יום ט"ו בו וכו' שלאחר שחלק אותם כלל כאחד ולא עשה כן אלא לאסור של זה בזה אבל מעולם לא הוסיפו על ימי הפורים כלום".

וכו' לא נכרכה אלא לאסור בהספד" [ר"ל של זה בזה], ולכאורה דין זה שייך רק לפי מה שכתבנו דאילו אם נימא להיום הנוסף הוא רק יו"ט של מגילת תענית כהצבעה"מ מסתבר שלא ידחה אבילות.

ג) יעויין תורי"ד ומאירי (מגילה שם) נחלקו בהא דקיי"ל דפורים לאדר ראשון אסור בהספד ותענית [ואף שאין שאר המלוות נוהגות בן האם גם שם נאמרה ההלכה לאסור של זה בזה ושל זה בזה או לא, ולכאורה הוא תלוי בשאלה הנ"ל דאי נימא דזהו דין נפרד זה נאמר רק באד"ש אך אם זהו גילוי שהאיסור הספד ותענית הנאמר במגילה נאמר על ב' הימים א"כ באדר ראשון כמו שביום העיקרי אסורים בהספד ה"ה ביום השני ודו"ק.

ד) בשו"ע (סי' תרצ"ו ס"ב) נפסק שנהגו שלא לעשות מלאכה בפורים, אבל ביום י"ד לבני ט"ו ולהיפך אינו מנהג. ויעוי"ש בישועות יעקב שהביא מהאבודרהם דמקום שנהגו איסור מלאכה גם בזה יא מקום למנהגם, וביאר דבריו דהנה בגמ' במגילה (שם) "אמר רב חנינא רבי נטע נטיעה בפורים", ומקשה "והיכי עביד הכי והא כתיב ימי משתה ושמחה ויו"ט ואמר רב יוסף יו"ט מלמד שאסורים בעשיית מלאכה" ומתראי' "רבי בר ארביסר הוא וכי נטע בחמיסר נטע", ומקשה "והא כתיב במגילת תענית וכו' לאסור של זה בזה ושל זה בזה" ומתרג' "ה"מ בהספד ותענית אבל מלאכה יום אחד ותו לא, רבה אמר אפילו תימא ביומא" הספד ותענית קבילו עליהו מלאכה לא קבילו עליהו", נמא דלרבה

ונראה דכוונתו לומר שבמגילת תענית לא נתחדש יום נוסף נפרד שאסור בהספד ותענית אלא זהו גילוי שאע"פ שדיניהם חלוקים לעניין מצוות היום מ"מ לעניין הספד ותענית ב' הימים שווים מעאם הדיו, וא"כ אי"ז מהימים שנאמרו במגילת תענית [וכמש"כ בהצבעה"מ דהוי מדברי קבלה] וספיר אפשר להתענות ב"ג ודו"ק.

וכן חזינו להדיא בדברי הגר"א, דיעוי' במחזר (סי' תרפ"ו ס"א) שכתב "חנוכה ופורים מותר להתענות לפנייהם ולאחריהם" וכתב ע"ז הגר"א בזה"ל "דפורים דברי קבלה הוא וד"ק אי"ז חיזוק כמ"ש בר"ה (י"ט א') וזהו שאמרו (מגילה ה' ב') לא נכרכא אלא לאסור של זה בזה, ר"ל שלעניין הספד ותענית הם ימי פורים לכל ואף במלאכה הוא ס"ד שהן לכל", ופשוט דכוונתו דמהא דס"ד בגמ' לאסור את שניהם במלאכה לכל מוכח שאי"ז דין נפרד שאסורים בתענית אלא שלבגי דברים מסויימים גם פריזם וגם מוקפין שייכים בב' הימים.

נמצא לפ"ז נחלקו הצעה"מ והראב"ד מהו הגדר במה שנאמר במגילת תענית לאסור את של זה בזה וכו', להצעה"מ זהו דין נפרד נוסף על של המגילה, ולראב"ד זהו גילוי שהאיסור הספד ותענית שנאמר במגילה קאי על שני הימים ונראה להביא כמה הלכות שלכאורה תלויות הן בזה.

ב) הרמ"א (בסי' תרצ"ו ס"ד) כתב י"ש אומרים שאין אבילות נוהג בפורים לא ב"ד ולא בט"ו, וכתב ע"ז הגר"א "שנאמר בהן משתה ושמחה ואמרו (ה' ב') ימי הפורים

תקנה כללית שכל הי"ט יום שלפניהם אסור, ולפ"ז בפשטות אין מקום לתירומו של הרמב"ן, לאף שבזמנו לא הוצרכו לתקן ביום שלפני הפורים מ"מ זהו דבר שממילא, וכיון שבטל יום ניקנור יחול האיסור של יום קודם היו"ט, וגם תירומו של הראב"ד יותר מוסבר לאלה הראשון דכיון דהיתה זו תקנה מיוחדת אף שפורים לא בטל מ"מ היא בטלה. ודו"ק.

ה בגדרי חובות היום, בגמ' מגילה (דף ז' ב') "אמר רבא סעודת פורים שאכלה כלילה לא ילא ידי חובתו מאי טעמא ימי משתה ושמתה כתיב", ונפסק להלכה ברמב"ם (פ"ב הי"ד) ובשו"ע (תרכ"ה א').

ויש להתבונן דהנה לעניין כמה דברים מצינו שדינו של הלילה כיומו, א. דמסתבר לאיסור הספד ותענית הוא גם כלילה, ב. ברמ"א (סס) פסק שגם כלילה ירצה בשמחה, ג. בס' (תרכ"ג ב') פסק שאומרים על הניסים כלילה, ד. בספר רפנת פענח (הוכיח סס) מהירושלמי (רי"פ שני) שבזמנם שקיבלו עליהו איסור מלאכה היה אסור גם כלילה דבמשנה ריש פ"ב אמרינן "היה כותבה וכו' ילא" וצירושלמי אמר "זאת אומרת פורים מותר במלאכה" ואם כלילה מותר נימא שהמשנה מדברת כלילה, ובע"כ דגם כלילה אסור, ויש להתבונן א"כ מ"ט רק הסעודה דינה ביום.

והנראה בזה דכל הנהו דינים הם דינים בעצמות היום, ששם היום דפורים מרריך שמחה הודאה וביטול מלאכה, וכיון שגם כלילה יש שם פורים נוהגים דינים אלו

ההלכה לאסור של זה בזה ושל זה בזה נאמרה גם על עשיית מלאכה, אלא שמלאכה לא קבילו עלייהו, וא"כ במקום שקיבלו עליהו גם מלאכה שפיר אסור של זה בזה, את"ד. ולכאורה כ"ז שייך רק אם נימא שמגילת תענית מגלה ששני הימים פורים הם לעניין כמה דברים, אך אם זוהי הלכה נפרדת של איסור הספד ותענית מהכ"ת לומר שיאסרו גם במלאכה, ודו"ק. וכ"ה לשון הרמב"ם שני הימים האלו שהן י"ד וט"ו הן ימי הפורים וגו'.

ובעיקר נידון הבעה"מ והראב"ד היכי שרי להתענות ב"ג, יעוי"ש במלחמות שתירץ דשאני יום י"ג באדר דגם מעיקרא כשנתקנה מגילת תענית לא אסרוהו מחמת היותו יום קודם הפורים דלא הוצרכו לזה דכלא"ה אסור הוא מחמת היותו "יום נקנור" וא"כ לאחר החורבן שבטלו היו"ט של מגי"ת כמבואר בתענית (י"ח ב') ובטל גם יום ניקנור לא חזרו ואסרוהו מחמת יום שקודם הפורים.

ובראב"ד שם תי' באופן נוסף, דכיון דבטלו היו"ט של מגי"ת אף שפורים לא בטל מחמת ניסא כמבואר שם בגמ' מ"מ היום שלפניו כן בטל, ולכך שרי להתענות ב"ג, וכ"כ המ"מ (ריש הלכות חנוכה) בדעת הרמב"ם.

ולכאורה נראה דב' תירושים אלו תלויים הם בחקירה כללית שיש להסתפק בגדר האיסור ביום שלפניהם, דאפ"ל שזוהי תקנה פרטית לכל יו"ט ויו"ט דהיינו שכשתיקנו יו"ט תיקנו גם יום שלפניו ואז שפיר קיימים דבריהם, אך אפ"ל שהיתה זו

בו, משא"כ הסעודה זהו דין להיות עושים וכו' ולעשות נאמר רק ביום ודו"ק.

ובזה יובן היטב מדוע באלר ראשון איסור הספד ותענית נוהג וסעודת פורים אינה נוהגת, דשם פורים יש ליום י"ד וט"ו גם באלר ראשון, אך מלאות עשיה אינם נוהגות בו. עוד יובן בזה מה שמבואר

בירושלמי (מגילה) דפורים דמוקפין שחל להיות בשבת נדחית הסעודה ליום ראשון אך איסור הספד ותענית כתב התשב"ץ (ח"ג סי' רח"ץ) לאינו נוהג ביום ראשון [ויש בזה אריכות דברים בפוסקים עי' בספר פורים המשולש (פ"ח) שליקטס], והיינו משום דהמלאות המעשיות נדחות, אך שם היום הוא רק בשבת.

סימן קנ

דין פרז ומוקף בן יומו בפורים

ואף אין מובנת הלשון "כמקומו", ללהנ"ל קורא כמקום שילא משם ולא כמקומו דהשתא. וה"נ לגירסת הראב"ד בהשגותיו על בצה"מ שגרס "כמקומו" יש להעיר דהא בעת שקורא אין מקומו קורא כמותו.

ונראה לזה כוון הירושלמי [הו"ד בר"ח על אתר והרחיבו המגיה] בהקשות על משנתנו בבבא דבן עיר שהלך לכרך דהא זמנו מוקדם ואיך שנינו "אם עתיד לחזור" שע"כ מכון על י"ד, דממ"נ אם חזר הרי חזר ואם לאו מאי נפקא לן מינה. והוכיח מזה הירושלמי "לית כאן בן עיר שהלך לכרך" ללא גרסינן להך פיסקא, אך בשם ר' יוסי תיראו שם דשפיר גרסינן בן עיר שהלך לכרך ומיירי בעתיד להשתקע, וכונתו עלומה.

ולפום ריהטא היה נראה לפרש דלר"י אין תלוי' סיבת החיוב במקום המלאותו בשעת החיוב, אלא תליא במקום ששמו עליו ואפי' אין שוהה בו עתה, ולהכי אי אתא

א מגילה (י"ט א') מתני' "בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לאו קורא עמהן" עכ"ל המשנה, וביאורה נראה בפשיטות דבן כרך הנמצא בעיר ב"ד אם עתיד לחזור למקומו בליל ט"ו יקרא בט"ו, אך אם דעתו להשאר בעיר אף בט"ו עליו לקרות ב"ד כחיוב בני העיר הואיל בט"ו לא ישהה בעיר מוקפת.

והנה פירוש זה עולה יפה בגוונא דבן כרך שהלך לעיר דעדיין לפניו חיוב כרך ולפיו דינו, אך מאי שייך למימר זה בבן עיר שהלך לכרך דמאי איכפת לן שישב לעיר בעתיד, והא מ"מ הרי קמן שהוא בן כרך בעת חיובו ולא תליא ועומד לו חיוב די"ד עד שיבא לשם, וליכא לתרוצי דאיירי שחזר ביום חלות ט"ו לעירו דאכתי מאי סברא איכא בזה שיחזור בט"ו לעיר יקרא ב"ד בכרך, דבט"ו פטורה העיר שקורא בה ובי"ד נמי אין חיוב בכרך שקורא בו אז.

סם מוקף אצל אס עתיד ליסאר ציוס ט"ו
נעסא מוקף בן יומו.

וצ"ב מה הכריחו לרבא להוילא מתני'
מפסטה וכדרך הירושלמי ולפרסה
בפשיטתו, ונראה לומר דקשיא ליה מה
הסברא להחיל דין פרוז אבן עיר קיאל
מעירו לכרך קודם י"ד מהטעם שעתיד
לחזור קודם ט"ו, הא מ"מ בי"ד לא שיה
בפרוז מלבד שאין מסתבר לומר דכיון
שחוזר בט"ו לעיר פקע ממנו סם מוקף והא
בי"ד כן היה בכרך, ועוד פירכא בזה איכא
לפ"ז "עתיד לחזור" דפרוז שהלך למוקף
מועיל שלא לחייבו כדיון מקום שהלך לשם
ועתיד לחזור, דבן כרך שהלך לעיר כוחו
לענין זה שיחשב מוקף כיון שעתיד לקיים
חייבו במקומו, ואין הדינים שווים.

וצ"ל דלכך הולך רבא לפרש דעתיד לחזור
היינו עתיד לחזור קודם שנעשה
מקום שהלך לשם, ולעולם ענין עתיד לחזור
מועיל שלא לחייבו בחיובי מקום שהלך לשם.
ושפיר הו"ל סיפא דומיא דרישא דפרוז שהלך
למוקף מהניא דעתו שלא להיות סם בט"ו
ע"מ שלא יחול עליו דין מוקף, ומוקף שהלך
לעיר מועלת מחשבתו לא להתעכב סם בי"ד
ע"מ להשאירו בשם מוקף שבו.

אבל בירושלמי לא פירשו למתני' כרבא
לפי דס"ל עתיד לחזור היינו קודם
ט"ו ולכן נתקשו דאין זה שייך בפרוז
שהלך למוקף.

והעולה בשי' רש"י דהכלל הוא דלעולם דינו
כמקום שנמצא בו בפועל, ושעת

לקבוע דירתו בכרך אע"פ שזה מקרוב בא
מ"מ דינו כמקום שהגיע אליו למאחר
שמחשב להיות ביה דייר קבע שמו עליו.
אצל אי אין ביאתו אלא ארעית בדעתו
לשוב למקומו מחויב הוא בחיובי מקום
קביעות מגוריו.

אולם דעת הראשונים אינה נוחה בפירוש זה
וכמו שיוצא להלן בעזה"י.

עכ"פ נראה לכאן ברור בדעת הירושלמי
שפירשו מתני' בבן כרך שהלך לעיר,
ותלוי אס דעתו לחזור למקומו בט"ו או לא.

ברם בגמ' דידן אינו כן, דאמר רבא לא שנו
אלא שעתיד לחזור כליל י"ד אצל אין
עתיד לחזור כליל י"ד קורא עמהן, וא"ר מנא
אמינא לה מקרא וכו' קמ"ל דפרוז בן יומו
קרו פרוז וכן מוקף בן יומו. והיינו דרבא אתא
לחדש דאין כוונת משנתנו כדרך הירושלמי
דבן כרך נעשה בן עיר באס לא ישוב לכרכו
בט"ו אלא כיון שמצוי הוא ציוס י"ד בעיר
פרוזה נכלל עמהם כדינם ואריך לקרות
כמותם, דחשוב פרוז בן יומו, ואע"ג דבדעתו
לחזור לכרכו כליל ט"ו. פרט להיכא דרצונו
לחזור קודם עמוד השחר די"ד דאז אינו
נקרא פרוז לפי שעיקר החיוב חל ציוס, וכן
הוא ברש"י, ולפ"ז מש"כ במתני' עתיד לחזור
היינו קודם אור היום וקמ"ל דלילה לחוד לא
סגי לאשווי פרוז בן יומו. ורישא דבן עיר
שהלך לכרך פירשה רש"י דדינו תלוי בתחלת
יום ט"ו דאס עתיד לחזור קודם אור ט"ו
אע"פ שבי"ד לא היה בפרוז דינו כפרוז
וקורא בי"ד בכרך המוקף כיון שלא חל עליו

וי"ל דאחאזי לחדש דאע"פ ששהה בעיר בתחילת הלילה מ"מ מהני מה שאינו שם ביום כדי שלא יתחייב צדין פרוז. וא"כ עיקר עתיד לחזור היינו "עתיד לחזור קודם אותו היום".

ג) אכן יס' לתמוה על הרי"ף היכא אשכח בסוגיין זכר לענין ההתעכבות ועד כדי שהסבירו בתוך מילות הגמ', ובאמת מכאן זה פליג הרז"ה בצעה"מ ארי"ף ומעמיד הסוגיא כרש"י. ומכל מקום מבאר הוא מהו הכרח רב אלפס לפרש בדרכו, והיינו משום דהוא קשיא ליה כנ"ל וכן פרוז שחזר לעירו קודם ט"ו במה נעשה פרוז דסוכ"ס לא חייב שם בי"ד בהעדרו, וס"ל דלא שהחיוב חל מדלגא הוה מוקף אלא דתליא בי"ד, וכמ"ס הראב"ד ויובא לקמן בעזה"י דבסוגיין משמע דתלוי בי"ד, וא"כ קשה טובא במה נעשה פרוז, ומשאו"ה הניח ליסודו דאיה"נ דהדבר תלוי בי"ד וקמ"ל דלא רק היכא דשזבאמת לפרוז קודם י"ד חייב כמקומו אלא אפי' נתעכב ולא חזר עודנו פרוז לפי שהיתה דעתו לחזור והיא המספקת בכה"ג לשוויי עליה דין זה.

אבל בעה"מ חולק על שורש הנחת הרי"ף וסובר דנעשה פרוז אך ורק מכיון שאיננו מוקף דחזר קודם ט"ו, ולהכי פירש כרש"י כנ"ל, ולדידיה חידוש הסוגיא הוא שדי בזה שלא נעשה מוקף להשאירו צדין פרוז ואע"ג דלא היה בעיר בי"ד.

וכתב הרמב"ן להוכיח מתוך הסוגיא כדברי הרי"ף, ותיירץ [כך כ"ל בביאור דבריו]

חיוב המקום היא בעלות השחר ואם ילא קודם זמן החיוב נידון אחר מקומו הקבוע.

ב) והנה הר"ח והרי"ף ביארו כרש"י בדברי רבא דעתיד לחזור היינו כנ"ל קודם י"ד, אלא דהוסיפו לחדש דאפי' נתעכב בי"ד מ"מ כיון דחשז לחזור לכרך דינו כמוקף. ול"כ מה הניאם לכך.

ונראה דהוקשה להם הא דנקט ליטנא דעתיד לחזור, דהו"ל למינקט בפשיטות דאי נמלא בפרוז בתחילת י"ד הריהו פרוז ואם לאו מוקף, ולכן חידשו דכיון דעתיד הוא לחזור נשתייר בו דין מוקף בעלמא מה שמתכוין לחזור ואע"פ שלא חזר בסופו של דבר דמפקיע מעליו שם מקום שנמלא בו.

והוסיף רבינו חננאל שפירוש זה מוכח מירושלמי שהקשו בפרוז שהלך למוקף מה מועיל עתיד לחזור. ובעי ביאור במה חזי' בירושלמי כפירוש. ונראה דאי קושיתם כפשוטה כ"ע מאי קושי בזה נימא דכיון שחזר קודם ט"ו סוף סוף אינו מוקף ולכן נידון כמקומו, אע"כ דפירשו דלשון המשנה "עתיד לחזור" מורה אפי' לא חזר בסוף, וע"ז שפיר הקשו דאין סברא שדעתו לחזור בט"ו סגי' להפקיע ממנו שם המוקף בו הוא שוהה עתה, דהא למעשה נשאר כאן אף בי"ד ומדוע יהא פרוז.

אמנם על רש"י עדיין קשה הלשון עתיד לחזור כנ"ל דאחאזי לא נקט כפשוטו.

הירושלמי דאייירי צפרו שהלך לכרך וכיון
צדעתו להשתקע עד אחר ט"ו פקע מיניה
שם פרו וזה תורף החידוש דמוקף בן יומו.

אמנם את דברי רבא אין לפרש דקאי ע"ז,
לכילא להעמידם שלענין פרו שהלך
למוקף איירי, והחידוש שאם דעתו לחזור הוי
פרו דהא מלשוננו משמע שאתא לאשמועין
דוקא הדין דשכנגד דאם דעתו ליסאר דינו
כמקום שנמצא בו, דאמר "לא שנו אלא
שעתיד לחזור וכו' אבל אין עתיד לחזור
קורא עמהן", וליכא לפרש נמי שאיה"נ זהו
חידוש, דהא זו פשטות ליסנא דמתניתין
ד"אם לאו קורא עמהן", וא"כ מה הוסיף
ע"כ רבא. ומזה נתבאר לן בירושלמי דרבא
לא קאי אלא על בן כרך אבל לא על פרו.
ע"כ ביאור דברי הרמב"ן.

(ד) ברם הראב"ד פירש דברי הרי"ף כפשטם
דרבא קאי נמי אבן עיר שהלך לכרך
ומיירי שיכלא קודם י"ד ודעתו היתה לחזור
לי"ד לעירו וקמ"ל דבהכי לא נעשה מוקף
אפי' נתעכב שם לי"ד ולט"ו כיון שקודם י"ד
כבר חשב לשוב. וחידושיה דרבא הוא שכולה
מתני' קאי על קודם י"ד וללא כפשוטה
דמתני' דהכל תלוי היכן דעתו לשהות בט"ו.
וירושלמי פירשו מתני' כפשטותה דתליא
היכא עתיד להיות בפועל בט"ו והלכך הקשו
מדוע מועלת בבן עיר שהלך לכרך דעתו
לחזור בט"ו לעירו ע"מ להחשב פרו והלא
מסתבר יותר לתלות שם פרו בי"ד ולא
בט"ו, ולכן אמרו לית כאן בן עיר שהלך
לכרך. ודו"ק.

דמקור הרי"ף הוא מדינא דמוקף שהלך
לפרו, דלכא' אי אשמעינן דכיון שחזר קודם
י"ד לא נעשה פרו הא פשיטא וצריך לומר
שהחידוש הוא שהיום קובע ולא הלילה וע"כ
קמ"ל דדעתו לחזור מועלת להשאירו תחת
שם מוקף שבו ואפי' נסתהה בעיר בי"ד, וזה
ברור דאף כשהיתה מחשבתו להסאר בפרו
דנעשה ע"ז פרו בן יומו אם חזר קודם יום
ט"ו לכרך חל עליו שם מוקף דסו"ס שם
נמצא עתה. ומהשתא הא דתנינן שקורא רק
בפרו היינו כגסם בט"ו נסאר בעיר, וא"כ
ה"נ הדין דנסאר בט"ו בפרו דאי חזר חייב
מצד מקומו להשתא כנ"ל, והא כיצד, אלא
ע"כ מהכא שמעינן לדין הרי"ף דכיון שדעתו
היתה לחזור חשיב מוקף ואע"פ שבסופו של
דבר היה בעיר גם בי"ד וגם בט"ו.

ומעתה נשנית משנתנו בזה האופן, מוקף
שהלך לפרו ונסאר שם בי"ד ובט"ו
אם היה בדעתו לחזור הריהו מוקף ואם לאו
נעשה פרו. איברא דלפ"ז צריך להיות הדין
בבן עיר שהלך לכרך שתמיד יתחייב בקריאה
ביום י"ד דאי חזר קודם י"ד לעירו פשיטא
ואף אי היה בדעתו לחזור ונתעכב או אפי'
לא חשב לחזור כלל מ"מ דין פרו קאי ועומד
עליו, דהא אכתי לא מטי זמן חיובא דט"ו
לשוותו מוקף, ואף כי צבא יום ט"ו יעשה
מוקף עדיין ליכא בזה מידי לפוטרו מדין
פרו שהיה בו. ומבורר א"כ שרבא לא דיבר
בגוגא הזו וכל דינו דמוקף בן יומו קאי רק
לענין זה שאם נסאר בט"ו קורא גם אז.
ומיהו למסקנא פי' הרמב"ן את דברי

ה) קיאר העולה עד כאן. פשטא דמתני' מתפרשת בצן כרך שהלך לעיר אס עתיד לחזור לכרך כליל ט"ו קורא כדרך ואינו קורא בעיר, אבל אס נשאר בעיר אף לט"ו קורא עמהן בי"ד וכן פירשוהו כנראה בירושלמי, ולפי"ז עיקר הטעם הוא הואיל ובשעת חיוב מקומו יהיה במקומו, ולפי"ז אין הבנה לסיפא דצן עיר שהלך לכרך דהרי מיירי בי"ד ואינו נמאץ במקומו ומה מועיל מה שיחזור למקומו בט"ו שאינו זמן מקומו. ולכן אמרו בירו' שאין לגרום לה, ומ"ד השני שם חידש שגם בן עיר שהלך לכרך בי"ד ועתיד להשאר שם גם בט"ו נעשה מוקף, וכשעתיד לחזור קודם ט"ו על כרחו נשאר פרוז.

ואולם רבא בצבלי חידש דצן כרך שהלך לעיר לא סגי במה שעתיד לחזור קודם ט"ו לכרכו, דסובר דבכה"ג כן חלו עליו דין פרוז בן יומו, ולכן פי' מתני' דעתיד לחזור היינו קודם י"ד דלא לא נעשה פרוז בן יומו כלל. ולפי"ז עיקר החידוש הוא דאע"פ שבתחלת הלילה היה פרוז מ"מ בן כרך לא הוי פרוז עד שישאר שם ביום, דהיום הוא הגורם לחיוב. ומהשתא החידוש דצן עיר שהלך לכרך הוא שאף שגם ביום ט"ו דעתו להיות שם אכתי דינו פרוז, ואע"פ שבי"ד כבר לא היה בעיר. ופרוש התיבות עתיד לחזור למקומו היינו קודם ט"ו. ע"כ לפוס פשטא דמתניתין.

והרי"ף ור"ח הוסיפו דדין עתיד לחזור קובע אפי' כשלל חזר ונתעכב שם במקרה, וזהו עיקר חידוש מתני' ורבא. וה"מ

במוקף שהלך לפרוז שדעתו לחזור מועילה להותירו דדין מוקף שבו אך פרוז שהלך למוקף העמידו ראב"ד דנעתם שאיירי שיאל לשם קודם י"ד ובדעתו לחזור עד י"ד, דבכה"ג קורא בי"ד ואפי' נשאר בי"ד ובט"ו.

ובזה זעה"מ פליג ופי' כרש"י דשלל ליעשות מוקף סגי שיחזור קודם ט"ו.

ואילו שיטת הרמב"ן דרבא מדבר במוקף שהלך לפרוז, דלעתו לחזור קודם היום מהניא שלא לעשותו פרוז, ומיהו אפי' נשאר שם קורא בט"ו. ומתני' מיירי בשאפי' בט"ו לא חזר דאי בשחזר אמאי לא יקרא בט"ו והא פשוט דאם מלכתחילה נתכוין להשאר קורא בי"ד.

וגבי פרוז שהלך למוקף ס"ל למסקנא ולדינא שאם בתחלת ליל י"ד הי' בדעתו לישאר ונשאר שם נעשה מוקף וקורא רק בט"ו דלעתו משויא ליה כבר בי"ד מוקף. וכ"פ [מש"כ רש"י] דאם נשאר כליל ט"ו וכוונתו להשתהות שם דדינו מוקף אלא דזהו פשט המשנה וכמו"כ פשוט [מש"כ ראב"ד] דאם חישב לחזור קודם י"ד נשאר פרוז, אבל לא ס"ל לדברי הראב"ד דנקרא מוקף כבר כשקודם י"ד דעתו שלא לחזור לעירו דהא כל זמן שלעת עתה ט"ו ל"פ לקרותו מוקף, ומה שכן שייד לומר בכה"ג שאם כבר אז אינו רואה לחזור אפי' בט"ו אז ספיר קרינן ביה בן ט"ו, והיכא דהיה בדעתו לחזור קודם ט"ו ונתעכב לא נחזרר שיטת הרמב"ן, ובפשוטו דינו כפרוז וכבר קרא בי"ד וחיוב מוקפין לא חל עליו דמאחר שנשאר במקרה לא חשיבא ודו"ק.

זו אינו מכיר למי שמעיין בירושלמי ונהפוך הוא להדיא שם ללא כפי' רבינו בשי' הבבלי.

ונראה לפרש בדבריו, דאיה"נ מפורש בירושלמי דמוקף שהלך לפרוז ועתיד לחזור קודם ט"ו נשאר מוקף. ומ"מ יש להוכיח מהירושלמי שהקשה בפרוז שהלך למוקף והא' זמנו קודם, ולכא' מאי ק"ל נימא דמתני' קמ"ל דפרוז שהלך למוקף ועומד לחזור קודם ט"ו נשאר פרוז מאחר שבט"ו לא יהיה במוקף. ומוכח דהירושלמי פשיט לו דעובדת אי היותו בי"ד בעיר היא הקובעת שמו, ובהרא"ש, וממילא ל"ש לאוקמיה למתני' בשחזר בי"ד עלמנו דהא מילתא דפשיטא היא ולהכי מחקי הגירסא. ואם כן כ"ש שלבבלי מסתבר שיהא יום י"ד קובע לו שם מוקף בן יומו אי לא היה אז בעיר, דאל"כ ירושלמי ס"ל ההיפך מהבבלי דלכבלי פרוז תלוי בי"ד ומוקף בט"ו ולפי הירושלמי זהו להיפך דפרוז תלוי בט"ו ומוקף בי"ד.

ולפרש שיטת רי"ף כתב הרא"ש דעיקר כוונת רבא להשמיענו שאינו תלוי במקום המלאו בפועל בי"ד אלא במקום שבו היתה דעתו להמלא ואפי' לא היה שם בסוף. ורבא תרתי אתא לחדש, א. דמוקף דינו תלוי בי"ד, ב. שדעתו קובעת בזה דרכה לחזור מועיל להפקיעו אפי' נשאר.

ויש לעיין דין זה דמוקף שהלך לפרוז דמועלת דעתו לחזור שלא לעשותו פרוז אי הוי רק נוטה שבכה"ג הוי פרוז וקורא בי"ד, וי"ע.

ולפי הרי"ף בן עיר שהלך לכרך לא נתפרש דינו בגמ' וי"ע.

אולם הריטב"א נקט כרש"י דרבא קאי אבן כרך שהלך לעיר בלחוד, ויחדשו לאור היום הוא הקובע, ועתיד לחזור למקומו היינו בזמן חיוב של מקום שנמצא שם, וללא כדמשמע בריהטא דמתני' שעתיד לחזור למקומו ביום חיוב מקומו שיכל משם. ומיהו איה"נ דבן כרך שקרא בעיר וחזר לכרך חוזר וקורא בכרך, וגדולה מזו אמרו בירושלמי דבן עיר שעקר לכרך בליל ט"ו נתחייב כאן וכאן, וכ"ש זה שעיקר דירתו היתה בכרך ולא היה בעיר אלא גר ופרוז בן יומו, ולפ"ז צריך לדחוק דמ"ש במשנה בן כרך שהלך לפרוז קורא עמהן היינו שגם נתחייב כמותם אע"פ שכשיחזור למקומו יקרא גם שם.

ויש לעיין לשיטת הריטב"א ושא"ר מהו הדין בפרוז שהלך למוקף בי"ד והיתה דעתו לחזור קודם ט"ו דממילא נעשה פרוז וקורא בי"ד ולבסוף נשאר שם גם בט"ו, אי מהניא לשוויה מוקף בן יומו דהא דין זה תלוי בט"ו או דילמא ל"ש לחייב דין מוקף בן יומו עוד פעם.

(ו) ודרך לעצמו ברר לו הרא"ש דפסק בהראב"ד דאי קודם י"ד ילא את העיר פקע מיניה שם פרוז, אלא דהוסיף לחדש שאפי' חזר עד ט"ו למקומו קורא שם בט"ו דיציאתו בתחלת י"ד הפקיעה מעליו שם פרוז.

(ז) ושיטת הרא"ש היא כרש"י דהדבר תלוי בחוזר למקומו, אלא דפליג עליה בפרט אחד דלרש"י פרוז שהלך למוקף אם עתיד לחזור קודם ט"ו דינו כפרוז, ולהרא"ש דינו כמוקף כנ"ל.

וכתב הרא"ש דכדבריו מוכח בירושלמי. והקשה עליה הקרבן נתנאל דהוכחה

סימן קנא

אדר שני

אדר) ובנדריים (ס"ג ז') [הובאו דבריהם גם במהר"י מינץ סי' ט'].
 אדר) ובנדריים (ס"ג ז') [הובאו דבריהם גם במהר"י מינץ סי' ט'].

אמנם התוס' בסוגיין אין דעתם כן, דמבואר להדיא מדבריהם דהא דאמרין דשון להספד ותענית היינו אפי' כשיודעים מתחילה שתתעבר השנה, וכך היא גם דעת הר"ן בחידושו והרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הי"ג), ולדבריהם גם לאדר הראשון איכא סם אדר, ויעוי' מהרי"ל בתשובה (סי' ל"א וסי' ק"ד) שג"כ נקט כדעה זו ומה"ט פסק דמי שיש לו תענית יאר לייט בשנת העיבור יתענה באדר ראשון והביאו להלכה הרמ"א (או"ח תקס"ח ס"ז).

ב) והנה במהרי"ל סם וכן הרשב"א (סי' רס"ד) בשם אביו הרשב"ץ ז"ל הביאו ראייה לאדר ראשון הוי העיקר, מהא דקאמר בגמ' במגילה (סם) דקורין המגילה באדר שני משום דמיסמך גאולה לגאולה עדיף דמשמע לאלא"ה היו קוראין אותה בראשון ומוכח דראשון עיקר ויעוי' בתרומת הדשן (סי' רל"ד) שדחה דהתם טעמא אחרינא איכא לאין מעבירין על המלוות.

ויל"ע דהא תינח אם בין לאדר ראשון ובין לאדר שני איכא סם אדר דלאו שפיר איכא למימר דמלך אין מעבירין על המלוות היה צריך לקרותה בראשון, אך לפמש"כ הרא"ש שאדר ראשון הוא כמו שבט מה יהני דאין מעבירין עה"מ, סו"ס הא אי"ז אדר.

א) במגילה (ו' ז') "תניא קראו את המגילה באדר ראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר שני שכל מלוות שנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה, ר"א ברבי יוסי אומר אין קורין אותה באדר השני שכל מלוות שנוהגות בשני נוהגות בראשון רשב"ג אומר משום רבי יוסי אף קורין אותה באדר השני שכל מלוות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון ושון בהספד ותענית שאסורין בזה ובזה, רשב"ג היינו ת"ק אמר רב פפא סדר פרשיות איכא בינייהו דת"ק סבר לכתחילה בשני ואי עבוד בראשון עבוד בר ממקרא מגילה דאע"ג דקרו בראשון קרו בשני ורבי אליעזר ברבי יוסי סבר אפילו מקרא מגילה לכתחילה בראשון".

וכתב הרא"ש דכל דברי הגמ' הם דוקא אם נהג כבאדר ושון נתעברה השנה בזה אמרינן דכיון דבשעתו אדר היה שפיר עבר "אבל היכא דנתעברה השנה קודם אדר ראשון אז הוי אדר ראשון כמו שבט וכו' ושון בהספד ותענית שאסורים בזה ובזה פי' אם קראו המגילה בארבעה עשר וכו' ביום עברו השנה אסור בהספד ותענית אבל בשאר שנה מעוברת נראה לי שמוותר בהספד ותענית", עכ"ל.

ומבוארת שיטתו דכשדענין מתחילה שתתעבר השנה לכו"ע אדר השני הוא העיקר והראשון הוא התוספת, וכ"ה גם שיטת התוס' בר"ה (י"ט ז' ד"ה

עיקר שם אדר אפ"ל דלחרווייהו הוא בשני, וכ"כ הגר"א. אכן בתוס' שם לא משמע כן אלא דהענינים תלויים זצ"ל ולדבריהם באמת ז"ב. וכן נראה בביאור דברי הירושלמי שהובא בהגהות מימוניות (פ"ב ממגילה אות ר') וז"ל "תניא ר' שמעון בן גמליאל אומר מצוות הנוהגות באדר השני אינן נוהגות באדר ראשון חוץ מן ההספד ומן התענית ששנין בזה ובה לענין שטרות כותבין אדר הראשון ואדר השני ר' יהודה אומר אדר השני כותב ת' ודיו [רצ"ל ר"ת דתניין], עכ"ל, וועי' בירושלמי במגילה שם ובפ"ק דשקלים שיש בזה כמה חילופי גירסאות ומבואר להדיא דס"ל דב' הענינים תלויים זצ"ל, והשאלה לגבי שטרות תלויה ג"כ בשאלה לאיזה חודש יש שם אדר.

ובזה יתפרש היטב דברי ר' יהודה, דבאמת הוא פלא וכי דיני ראשי תיבות אחת לאשמועינן. אמנם להנ"ל הוא ברור דהנה מבואר בסדר הגט שאין לכתוב ראשי תבות בגט ואפי' אם כתב י"ב בתאריך במקום שנים עשר דנו הראשונים אי כשר וכן כתבו שלא יכתוב ישרא במקום ישראל וכדו' ולכן כאן איילו לאדר ראשון היה את השם אדר א"כ כשהיו מכוונים לאדר השני היו צריכים לכתב "אדר שני" דזהו עיקר שמו ולא היה סגי בראשי תיבות ורק כיון שעיקר אדר הוא אדר השני וכל מה שצעינן להוסיף "תנינא" זהו רק לאפוקי מדעת בני אדם הסוברים שאדר סתם זהו אדר ראשון סגי בראשי תיבות, ודו"ק.

(ד) והנה יעוי"ש במהרי"ל שכתב שאע"ג דלאדר ראשון איכא שם אדר אך כשדנים

ובפשטות היה נראה דבאמת ליכא פלוגתא בדבר, וגם הרא"ש מודה דיך שם אדר על אד"ר וגם דעיקר אדר היינו אדר שני, אלא דהוקשה לו כיון דלכתחילה גם דין ד' פרשיות נוהג דווקא בשני מהכ"ת שצדיעבד יוכל לקרותם בראשון, וע"ז תי' דהא דיכול לקרותו בראשון היינו באופן שעדיין לא נתעברה השנה, אבל לעניין שאר מילי מודה דעיקר אדר הוא גם אדר ראשון, ולכך היה מן הדין שיקראו את המגילה בראשון.

אמנם מדברי מהר"י ברונא (סי' קצ"ג) לא משמע כן דדן שם לענין יא"צ אימתו לנהוג וכתב דהסבירא נותנת סינהג בשני וכדחזינו לענין שנות גדלות בערכין (ל"א ב') ולפי מש"כ הרא"ש במגילה דאדר הראשון הוא כשצט, ומשמע שמדבר על כל הענינים, ולדבריו תהדר קושית המהרי"ל, וז"ע.

(ג) והנה בנדריים (ס"ג א') "תניא אדר ראשון כותב אדר ראשון אדר שני כותב אדר סתם דברי ר"מ ר' יהודה אומר אדר ראשון כותב סתם אדר שני כותב תניין", ולכאורה זוהי ממש הפלוגתא הנ"ל איזה חודש הוא התוספת, דלר"מ ראשון הוא התוספת ושני הוא אדר סתם, ולר"י שני הוא התוספת וראשון סתם, ולר"כ יל"ע מדוע לא תלתי זאת הגמ' בשאלה של המצוות אימתי נוהגות.

ובע"כ ז"ל ששם זהו רק נידון דעת בנ"א כשאומרים אדר סתם איך מתפרשים דבריהם דלר"מ כשני ולר"י כראשון, אבל

הענינים, ללענין המצוות דיינינן אימתי נגמרת השנה ואין לדמות זה לזה, והיינו ממך כמהרי"ל.

והנה קיי"ל שאין מעבירין ניסן בניסן (סנהדרין י"ב ב') דכתיב החודש הזה לכם זה ולא אחר, והיינו דאם רואים ב"ד שמתאחרת תקופת האביב ויבוא הפסח קודם האביב לא אמרינן שיעברו את ניסן כדי שיאלץ הפסח באביב אלא מעבירין את אדר, והקשה בספר יערות דבש דמשמע דאילו היו מעבירין היה פסח נוהג בניסן השני, ומדוע והלא אין מעבירין על המצוות, וכמו"כ מיסמך גאולה לגאולה עדיף, ולפמש"כ הוא מיושב לגבי תקופת השנה ודאי פסח ראשון הוא התוספת ולכן פסח שחלוי בתקופת האביב [דזוהי כל הסיבה שעיברו] ודאי לכו"ע שהיה נוהג בשני.

אימתי נגמרת השנה בזה אמרינן דאין השנה נגמרת עד סוף אדר שני, כגון לענין שני בכור (ערכין ל"א ב'). וכוונתו בזה לאפוקי מדעת מהרז"ק המובא שם (סי' ק"ג) שקישר הענינים. וזהו גם טעמו של הרמ"א שאף שבסי' נ"ה לענין בר מצוה פסק שאינו נעשה גדול עד אדר שני מ"מ לענין תענית יאראייט פסק (סי' תקס"ח) כמהרי"ל דנוהגת באדר ראשון והיינו משום דהתם הדבר תלוי בשם "אדר".

ונראה להביא רא' לדבריו דיעוי' ירושלמי מגילה (פ"א הלכה ה') שזן איזה אדר הוא התוספת לענין שבסי' עזרת שפריכים להיות בני שנה ולא יותר, והביא ראיה מענין עיבור השנה עי"ש, ומדוע לא תלה א"ז במחלוקת התנאים מצוות אימתי נוהגות המוצאות שם מיד בסמוך, ובע"כ דחלוקים

פסח

סימן קנב

בדין ניהא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה

מילתא אחריתי דאשכח ביתא דשפירא מיניה עכ"ל.

וצ"ע למאי הוצרך רש"י לפרש דהדר ביה משום טעמא אחרינא, מאחר דמסקינן דניח"ל לאיניש לקיומי מצוה בממוניה אפילו הדר ביה משום הך טעמא דאינו רוצה לקיומי מצוה בממוניה לא איכפת לן בזה ולא בטל המקח, דכיון דאומדנא

בפסחים (ד' ב') איבעיא להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומאלא שאינו בדוק מהו, מי הוי כמקח טעות או לא, ומסקינן דאפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקי לא הוי מקח טעות דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה. וכתב רש"י דאף דאיכא חסרון כים אפ"ה אי ידע ביה אתמוול דלא בדיק לא הוי הדר ביה דניחא ליה לאיניש וכו' והאי דקא הדר ביה משום

גמורה היא דכל אדם מתרצה בזה, כל שלא פירש שדעתו שונה הו"ל דברים שבלב ואפילו היה בלבו כן לא בטל המקח.

והנה הראשונים הקשו עוד במאי דמסקינן דניחא ליה לאיניש למיעבד מלוא בממוניה ממאי דאיתא בב"מ (כ"ט ז') דהמואל ס"ת לא ישאילנו לאחר, ואיתא שם מהו דתימא ניחא ליה לאיניש למיעבד מלוא בממוניה קמ"ל, ומשמע דלא ניחא ליה ולכן אסור להשאילו לאחר, ועי"ש בשמ"ק בזה. [ובאור"ז הל' ביהכ"נ (סי' ספ"ו) ביאר באור"א דברי הגמ' בב"מ מכח קושיא זו, עי"ש שכתב: דע"כ הפירוש מהו דתימא הוהיל וקי"ל דניחא ליה לאיניש לקיומי מלוא בממוניה ישאילנו לאחר קמ"ל דאע"ג דניחא ליה הרי"ז לא ישאילנו לאחר דדילמא לא מהימן ליה ההוא אחרינא, דאין לפרש דקמ"ל דלא ניח"ל לקיומי מלוא בממוניה, דא"כ קשיא ההיא דפ"ק דפסחים דאמר' ניחא ליה לאיניש לקיומי מלוא בממוניה וכו' ע"ש].

ונראה לומר בזה דהנה בב"ק (ק"י ז') מקשה הגמ' דיבמה שפלה לפני מוכה שחין תיפוק בלא חליצה דלדעתא דהכי לא קידשה נפשה לראשון, ומתרץ דהתם מינח ניחא לה בכל דהו דטב למיתב טון דו מלמיתב ארמלו, ודעתה להתקדש, אף שאפשר שתפול לפני מוכה שחין לזיוס.

ויש מהאחרונים שלמדו מזה דה"ה למי שנתקדשה סתם ונמאל הבעל בעל מוס או מוכה שחין דלא בטלים הקידושין מה"ט

דניחא לה בכל דהו דטב למיתב טון דו וכו', וכדאמרין בגמ'.

אבל צבית הלוי (ח"ג ס"ג) דחה דצריהם וביאר דאין ללמוד כן מדברי הגמ', דהלל זהו פשוט דאין כונת הגמ' דכל אשה רואה ומעדיפה להנשא למוכה שחין מלהשאר אלמנה, ובדלתי רוב הנשים אינם מעדיפות זה, אלא דכאן בגמ' הלל לא אחינו לבטל הקידושין מדין מקח טעות שהרי לא נמאל שום מוס דבעל ואין כאן שום טעות או פגם בעצם המקח, אלא שיש נדון לבטל הקידושין מכח תנאי שאם תיפול לפני בע"מ ע"ד כן איננה מתקדשת. ואע"פ שלא פירשה והתנתה תנאי זה מ"מ דנה הגמ' מכח דאומדנא דמוכה הוא שכל אשה לא רואה בזה ובדברים שבלב כל אדם הוי כאילו מפורש ועומד, ועל זה איתא בגמ' דטב למיתב טון דו וכו' דהיינו דמאחר שיש כאלו נשים בעולם שיעדיפו מ"מ להנשא אף שיפלו לזיוס לפני מוכה שחין, מטעם זה דטב למיתב טון דו מלמיתב ארמלו, אף שרוב הנשים אינם כן, כבר אינו אומדנא דמוכה דדעתה היה כן ול"ה דברים שבלב כל אדם, והוי לה לאתנויי להדיא, וכיון שלא התנתה הו"ל דברים שבלב דאפילו לא רואה בזה כיון שלא פירשה המקח קיים. אבל בנתקדשה ונמאל הבעל עצמו בע"מ או מוכה שחין בכה"ג אינו מדין תנאי ואומדנא שהתנתה, אלא מקח טעות גמור, דלא זהו מה שרצתה, ומלה"ד לקונה שור ונמאל חמור דא"צ בזה לתנאי ואומדנא כדי לבטל המקח, אלא המקח בטל מאל עצמו דלא על זה נעשה המקח והוא גוף אחר ממה שקנה, וה"נ בנתקדשה לבטל ונמאל בע"מ דהוי כגוף

מוציאו מכלל דברים שבלב, וזהו פירושא דמאי דמסקינן דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, דכיון שיז אנשים שניחא להו בזה כבר אינו בלב כל אדם והו"ל לאתנויי.

ועפי"ז נראה ליישב לשון רש"י דכתב דהאי דהדר ביה משום מילתא אחריתי וכו' ונתקשינו דאף אי הדר ביה מהאי טעמא דלא נח"ל הו"ל דברים שבלב שהרי הוא נגד האומדנא.

ולפי מה שנתבאר י"ל דהלל אין אומדנא דניח"ל לאיניש לקיומי מצוה בממוניה ואדרבה האומדנא היא שלל ניח"ל וכו' כדאיתא בב"מ רק דיש כמה שניחא להו וזה מוציאו מכלל אומדנא דמוכח לגמרי, והגילוי דעת שעשה אינו כתנאי גמור. אמנם כ"ז רק משום שיז לפרש חזרתו משום ד"א אבל איילו ל"ה אפשר לפרש חזרתו רק משום שאינו בדוק בכה"ג הגילוי דעתא יועיל כתנאי לבטל המקח, כיון שמוכח שחזרתו היא באמת מכח אי קיום תנאי זה ודאי שהגילוי דעת שלו הוא תנאי גמור, דאין נפ"מ אם הגילוי דעת מתפרש לנו אח"כ ואם לחזרתו אין פירוש אחר רק מחמת כן ודאי הו"ל גילוי דעתו כתנאי גמור. וכ"ז אמנם למש"נ דאינו משום מק"ט אלא מכח תנאי, וכמש"נ דניח"ל לאיניש הוא רק מוציאו מכלל אומדנא דמוכח, אבל אם היה הפירוש דיש אומדנא גמורה שרואה בזה, לא יועיל שום גילוי דעת ועד שלא יתנה להדיא הו"ל דברים שבלב.

אחר הו"ל טעות בגוף המקח ובטל, ולא מהני דיש נשים דיעדיפו להנשא לזה מלהיות אלמנה, דזה מהני רק לגרע בכל האומדנא דמוכח, והכא א"ל לזה.

והנה במג"א (תל"ז) הקשה גבי בית שנמלא שאינו בדוק דדיינינן ליה משום מקח טעות הרי זה אינו מום בגוף הבית ואין זה מקח טעות וכמבואר בחו"מ (רל"ב ס"ה) בשם תשו' הרא"ש דכל שאינו בגוף המקח לא בטל המקח [וה"ט דמק"ט היינו דלא זהו מה שקנה כמש"כ הבית"ל, ולכן צעינן שיהיה חסרון בגוף הבית].

וכתב המג"א דמייירי הכא בשאמר להדיא שרואה בית בדוק והמוכר א"ל שהוא בדוק עי"ש. ולפי דבריו עולה שאין הנדון בגמ' משום מק"ט גמור, אלא דכיון שהיה גילוי דעת שרואה דוקא בית בדוק ונמלא שאינו כן מיבטא לן אי גילוי דעת זה הוא כתנאי גמור. והנה בכדי שגילוי דעת יחשב לתנאי גמור צעינן שיהא אומדנא דמוכח ודברים שבלב כל אדם וכדמוכח בסוגיא בקידושין (נ' ב').

ולפי"ז נראה דספק הגמ' הוא אינו אם כל אדם מוכן למיעבד מצוה בממוניה, אלא אם יש אנשים שמסכימים לזה כבר לא הוי מוכח ואינו בלב כל אדם, ולכן אף שרוב האנשים לא ניחא להו בזה וגם שוכר זה לא ניח"ל בזה, מ"מ הוי דברים שבלב כיון שלא התנה להדיא, ורק באומדנא דמוכח לגמרי

סימן קנג

בשיטת הרמב"ם דטבול יום דמת אין יכול להביא ק"פ

כרת לא מיירי בי"ד שחל בשבת, דבזה הא חפ"י אם יזו עליו הוי טבול"י דמת ואין שוחטין עליו את הפסח, אלא בשחל שביעי שלו בשבת בי"ג, והדין היה נותן שיזה בשבת ויטהר ולמחרת יוכל להביא ק"פ, אבל העמידו דבריהם במקום כרת.

וז"ל הרמב"ם (שם ה"ו): טמא מת שחל שביעי שלו להיות בשבת אין מזין עליו אלא למחר, ואפילו חל שביעי שלו להיות בי"ג ניסן והוא שבת ידחה ליום י"ד ומזין עליו ואין שוחטין עליו כמו שביארנו וכו', והלא איסור הזיה בשבת משום שבות והפסח בכרת ואיך יעמידו דבריהם במקום כרת, מפני שציוס שהוא אסור בהזיה משום שבות אינו זמן הקרבן שחייבים עליו כרת לפיכך העמידו דבריהם במקומם אע"פ שהדבר גורם לעתיד לבוא לעמוד במקום כרת עכ"ל.

והיינו לשטתו דמיירי בי"ג ביאר דעיקר הטעם להעמידו דבריהם במקום כרת משום דעדיין לא מטא זמן חיובא דהכרת, דעדיין אינו זמן ההקדשה, וכיו"ב פירש שם דערל שהעמידו דבריהם מפני שיכול שלא לטבול וכ"ז שלא מל וטבל אינו גר ואינו מחוייב, וכן באיזמל מבואר משום דהכרת רק לעתיד כשיגדל או שימות כמ"ס הרמב"ם וראב"ד בפ"ב ממילה.

אמנם הראב"ד שם נחלק עליו ופירש כשא"ר דמיירי בי"ד שחל בשבת שאם יזו עליו

פסחים (נ"ב א') אמר רבא ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת וכו' הזאה דאמר מר הזאה שבות ואינו דוחה את השבת, ופירש"י (ס"ה ב') דטמא מת שחל שביעי שלו להיות בשבת ערב פסח שאם לא יזה לא יעשה פסחו ואפ"ה אינו דוחה ע"ש, וכן פירשוהו רוב הראשונים.

אבל שיטת הרמב"ם דטמא מת אף אם יזו עליו ויטהר בי"ד אין שוחטין וזורקין עליו אף שהוא רק טבול"י ויטהר לערב, ושאני משאר הטמאים דטבול"י שלהם שפיר שוחטין וזורקין עליו את הפסח, משא"כ טבול"י דמת אין שוחטין עליו, וכמש"כ הרמב"ם (פ"ו מק"פ ה"א) איזהו טמא שנדחה לפסח שני כל מי שאינו יכול לאכול את הפסח בלילי ט"ו בניסן מפני טומאתו כגון זבין וזבות וכו' אבל הנוגע בנבילה ושרץ וכיו"ב דיום י"ד הרי זה טובל ושוחטין עליו אחר שיטבול, ולערב כשיעריב שמשו אוכל את הפסח. טמא מת שחל שביעי שלו להיות בי"ד אע"פ שטבל והזה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב אין שוחטין עליו אלא נדחה לפסח שני, שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו' מפי השמועה למדו ששביעי שלהם היה ועל זה שאלו אם ישחט עליהם והם יאכלו לערב ופירש להם שאין שוחטין עליהם, עכ"ל.

ולשיטתו זו פירש דהא דאין הזאה דוחה שבת והעמידו דבריהם במקום

טמא בזה, ודין נוסף שנתייחד בטמא מת שאינו יכול לשלח קרבנותיו בשום קרבן, ובזה נכלל גם טב"י דמת שאף הוא בכל דין זה, והרחיב הדברים בזה ע"ש ביסוד דברי הרמב"ם מהשגות הראב"ד.

ולפי"ז מישב נמי קושיא זו, לפמש"כ הרמב"ם (פ"ה ה"ב) דיך חילוק בין מי ששגג או נאנס בפסח ראשון למי שהיה טמא או בדרך רחוקה, למי ששגג או נאנס מאוה בפסח שני ואם הזיד בשני חייב כרת, משא"כ מי שהיה טמא או בדרך רחוקה בראשון אף שגם הוא מאוה בפסח שני מ"מ אם הזיד בשני ולא עשאו פטור מכרת שכבר נפטור מכרת בראשון שהיה בטומאה או בדרך רחוקה ע"ש, ומבואר דס"ל דטמא ודרך רחוקה אינם כאנוסים בלבד, אלא שיש להם הפקעה גמורה מחיוב הקרבן ואינם בכלל חיובא, ועל כן גם כשלא הקריבו בשני פטורים. וכתב הגר"ח דכ"ז דדין הטמא שנתחדש בק"פ דעל זה קאי הקרא דאיך אשר יהיה טמא, אבל דדין הטמא מת שבכל הקרבנות אינו משלח קרבנותיו בזה אינו מופקע מק"פ, ואינו אלא מעוכב מלהביא חיובו, ונפ"מ דבטב"י שמאל דין טמא דק"פ אינו בכלל טמא, ויכול להביא קרבנותיו, אלא שכיון שהוא טב"י דמת אינו יכול להביא קרבנותיו, שייך בק"פ ואינו אלא כאנוס, ובזה אם הזיד בשני יתחייב כרת, שלא נפטור בראשון מק"פ.

ולפי"ז ביאר הגר"ח דברי הרמב"ם, דגם בט"מ שאין הנזיר מגלח עליה, נהי דאם יזו עליו ויהיה טב"י הוי בכלל הקרבן פסח, מ"מ כ"ז שלא הזו עליו הריהו טמא

שפיר שוחטין עליו את הפסח, לשוחטין את הפסח אף על טב"י דמת, ומ"מ העמידו דבריהם במקום כרת שלא יזו עליו. ולשיטתו הא ליכא למימר כטעמא דהרמב"ם דהא מייירי ב"ד דהוא זמן חיוב הקרבן, ולכן פירש הראב"ד דהכלל בזה דאיסורי דרבנן שהם אטו איסור כרת ויכול הדבר לבוא פעם לידי איסור כרת החמירו בהם והעמידו דבריהם במקום כרת, ולכן בערל הזאה ואיזמל דהחשק שיבוא לידי איסור כרת העמידו דבריהם ע"ש בדבריו.

והנה הרמב"ם שם כתב כתב (ה"ב) דכ"א בשנטמא בטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהם אבל אם היה טמא בשאר טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן שוחטין עליו בשביעי שלו אחר שיטבול ויזה עליו ע"ש. ומבואר מדבריו דטב"י דמת בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה שפיר שוחטין עליו, ולפי"ז הקשו להרמב"ם דמסתמת הדין בגמ' וברמב"ם דט"מ שחל שביעי שלו בשבת אינו מזה משמע להדיא דקאי בכל ט"מ אף בשאין הנזיר מגלח עליו, והרי בכה"ג אם חל י"ד בשבת מ"ט לא ידחה הא ל"ש בזה טעמיה דהר"מ דהא אם יזו עליו שפיר ישחטו עליו, וגם הקשו להדיא משמע בגמ' דהך גזירה שייכא אף ב"ד שחל בשבת, ומ"ט בכה"ג לא התירו לו מכח האיסור כרת.

ובחי' הגר"ח (שם) כתב דביאו"ד הרמב"ם בענין זה דב' דינים איכא, חדא דינא דק"פ שאינו בא על הטמאים וזה כולל כל הטמאים אף אותם דבשאר קרבנות יכולים לשלח קרבנותיהם, אבל טב"י אינו בכלל

יכול להזות ולהביא קרבן רק שמאל מניעה אחרת א"י להזות לאסרוהו, אינו בכלל טמא דקרא, וא"כ העמידו דבריהם במקום כרת, והדק"ל מ"ט ב"ד שחל בשבת לא התירו לו, דהוי בכלל חיוב הפסח דבכרת, ועי' באבי עזרי ועוד שהקשו כן. [מיהו אפשר לאע"פ שאנוס ומעוכב מלהזות לא יחשב טמא לענין זה, אעפ"כ איסור חז"ל שאנו, דהוי כמו שהיה איסור לאוריייתא אחר האוסרו מלהזות דבכה"ג הוי כלל הגיע זמנו לא"י כלל להזות ולא עיכוב בלבד, וה"נ כיון שאסרו חז"ל להזות בשבת א"כ אינו ראוי להזיה מלד הדין, ול"ע בזה].

אולם מדברי השאגת אריה (סי' י"ז) נראה דגם בכה"ג הוי בכלל טמא, דהשאג"א שם דן בשיטת הרמב"ם בדרך רחוקה שכתב דשיעור ט"ו מיל היינו שנמלא בתחילת יום י"ד במרחק כזה מירושלים שאינו יכול להגיע עד תחילת הזמן לירושלים דהיינו עד חלות היום, ומש"ה נפטר מהקרבה, ובשאג"א שם כתב דודאי אם אח"כ יכול לבוא בזמן ההקרבה ולא בא להקריב ודאי חייב כרת על שלא בא להקריב במזיד, וא"א לומר דכונת הרמב"ם אע"פ שיכול לבוא ולא בא פטור [מיהו במנ"ח מצוה ש"פ כתב דכיון שהיה בדרך רחוקה בתחילת היום אידחי ונפטר מקרבן מגזיה"כ, ואפי' בשהגיע באיזו דרך קודם חלות היום פטור מלעשות הקרבן מגזיה"כ, ודבריו ל"ע]. ועל כן כתב השאג"א דודאי מיירי שאירעו עיכוב ולא יכול להגיע גם בשאר היום, אבל אם הזיד ויכל לבוא אפילו

ומופקע מהק"פ לגמרי, ולא צענין בזה להעמידו דבריהם במקום כרת, שהרי אין כאן עדיין כלל חיוב ק"פ, וחז"ל רק השאירו אותו בגדר זה, ורק כשחל י"ג בשבת ושבועי שלו הוא דכשזו עליו למחר יהיה בכלל חיובא דפסח רק דיהיה מעוכב מהבאה מכח דהוא טבו"י דמת בזה הוקשה לרמב"ם איך העמידו דבריהם במקום כרת דמחמת שאוסרים עליו היום להזות לא יוכל למחרת לקיים חיובו, ובזה כתב טעמו שכיום עדיין לא מטי חיובא דפסח ול"ה צעידן חיוב הכרת ושאפיר העמידו דבריהם אע"פ שלעתיד לבוא עומד במקום כרת ועי"ש עוד בביאור שי' הרמב"ם.

והקשו לדברי הגר"ה, שכתב דכיון שאסרו לו להזות נכלל בטמא דהופקע לגמרי מק"פ ופי' הזיד בשני יפטר, דהרי הרמב"ם כתב (פ"ה ה"ב) טמא שהיה יכול ליטעה בפסח ראשון שלא טבל אלא ישב בטומאתו עד שעבר זמן הקרבן הרי זה מזיד בראשון לפיכך אם לא עשה את השני אפילו בשגגה חייב כרת. ומבאר דאף כשהוא טמא כיון שיכול ליטעה מטומאתו אינו כלול בקרא דטמא דהופקע מפסח, וא"כ נראה פשוט דמי שהגיע זמנו ליטעה ויכול ליטעה אלא שאנוס אחר מעכבו מליטעה אין לו דין טמא רק דין אנוס, וכ"כ המנ"ח (מצוה ש"פ) לדבר פשוט, וה"ט דמלד הטומאה הא יכול ליטעה, וכל שאילו הזיד היה בכרת ע"כ אינו בכלל טמא דקרא דפטור, ועל כן גם כשאנוס הוי רק אנוס ולא טמא, ואם הזיד בשני חייב, וא"כ ה"נ כיון שמלד הטומאה

אחר חלות ולא בא חייב כרת, ומ"מ כיון שיש לו אונס המונעו מלבא ונשאר בדרך רחוקה פטור מכרת אפילו הזיד בשני.

וחזינן מדבריו דאין הדברים תלויים זכ"ז ואף באופן שאם יזיד יתחייב קרבן מ"מ אם לא הזיד ונאנס ועי"כ נשאר בדרך רחוקה חל עליו פטור דרך רחוקה, [אף

שמאל המרחק היה יכול להגיע ולעשותו, ול"ש בזה דיחוי כמ"ש השאג"א שם, ולא כעיקבו אלא אונס מן הדל, וה"נ הכא אף שבאונס אינו נטהר ולא מזל עצם הטומאה, ואם הזיד בזה הוי בכרת, מ"מ כיון שע"כ נשאר בטומאתו חל עליו דין טמא ליפטור, וכדברי הגר"ח דאף שרק מכח איסור חז"ל אינו מזה נשאר לו פטור דטמא.

בקושיא על שיטת הרמב"ם מהסוגיא דערל מקבל הזאה

ואגב דאירינן בדברי הרמב"ם הללו, הנה בדורש לציון ובקהלת יעקב (לפסחים מצעל המשכנות יעקב) הקשו קושיא אלימתא לדעת הרמב"ם מהגמ' ביצמות (ע"א ז') דאיתא שם אריו"ח ערל מקבל הזאה שכן מצינו באבותינו וכו' שנאמר והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש, בעשרה לא מהילי משום חולשא דאורחא, הזאה אימת עבד להו לאו כשהם ערלים ע"ש, ומשמע בגמ' דאי הו מהילי בעשירי לא הוי ראיא שערל מקבל הזאה, דהיו נימולים ואח"כ מזים, ולפי"ד הרמב"ם הא בלא"ה אין יכולים לעשות הפסח דאם מזים בעשור הזאת שלישי א"כ הזאת שביעי היא בי"ד והו טבוי' דמת דא"י לשלוח קרבנו לפי"ד הרמב"ם, ולמאי הוצרך לומר דלא מלו בעשירי משום חולשא דאורחא, אפילו מלו ב"ה מועיל להו. וז"ע.

ואפשר די"ל דכונת הגמ' משום דאי היה אפשר להזות עליהם בעשירי כשעלו היה אפשר לעבר את חודש אדר לצורך זה, דאף דאדר הסמוך לניסן חסר כמס"כ הרמב"ם בפ"ח מקיה"ח אפשר

ללכורך גדול כה"ג שפיר הוי מעבדינן ליה, ואז כשהיו מזים עליהם כשעלו היה ט' ושביעי שלהם בי"ג, ושפיר מייתי קרבן פסח, דמסתמא ידעו זמן עלייתם, ואפשר דאף למפרע יכלו לקדש לש"י הרמב"ם סופ"ג מקיה"ח שמקדשין למפרע עי' במנ"ח (מלוה ד') באריכות בביאור שיטתו, אולם כיון דביום שעלו מן הירדן לא יכלו למול ולהזות, וע"כ הו עליהם בעודם טמאים ודו"ק.

ובספר ושז הכהן (להגאון ר' רפאל מהמבורג) ראיתי יסוד נאה לקושיא זו לפמש"כ הרמב"ן ביצמות שם בזה דאמרין מצינו באבותינו שקיבלו הזאה כשהם טמאים, דאינו כפירש"י שהיו טמאים למתי מדבר, דהנהו בעצמן היו יולאים לחפור וקוצרים עצמם, אלא טמאי מתי גויים היו מכמה מלחמות שנלחו כגון סיחון ועוג וכו' דמטמאין במגע ובמשא כמו שנאמר כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תחתטאו ע"ש. והנה ברמב"ם (פ"ה מהלכות טומאת מת ה"ג) מפרש להך קרא דכל נוגע בחלל מכח טומאה דחרי הרי הוא כחלל,

עליה א"י להביא קרבן פסח אבל אותם שאין הנזיר מגלח עליהם שפיר מיייתי קרבן פסח כשהוא טבוי. וע"ש.

ולפי"ז א"ש דהראב"ד אינו יכול לפרש כן, דהוא פליג על הר"מ בהל' טו"מ שם וס"ל דלא מיירי קרא בחרב כחלל אלא בטומאה בחיבורים, ובכה"ג נזיר מגלח עליו, וממילא מוכח מהגמ' דטבוי"י דמת אפי' שהנזיר מגלח עליו שוחטין עליו ק"פ וכן"ל.

עיי"ש כתב מפי השמועה למדו שהחריב כמת וכו' הרי הוא אומר כל הורג נפש וכל נוגע בחלל, וכי תעלה על דעתך שזה ירה חז והרג נטמא, לא הורג נפש בחרב וכיו"ב מפני שנטמא בנגיעתו בכלי שהרג בו וכו' ע"ש. והרי כתב הרמב"ם (פ"ז מהלכות נזירות ה"ח) דאין הנזיר מגלח על טומאה דחרב הרי הוא כחלל כגון שנגע בכלים הנוגעים במת ע"ש, וא"כ לק"מ שהרי להדיא כתב הרמב"ם דרק טבוי"י דמת שהנזיר מגלח

בהסבר שיטת ראב"ד אימתי העמידו דבריהם

והנה באיסור זה דטבוי"י אסור ליכנס למחנה לויה יל"ע אם גדרו שדנו מדרבנן את עזרת הנשים כעזרה עצמה וממילא אסור טבוי"י ליכנס לשם כדין מחנה שכינה, או שגדרו שדנו את הטבוי"י כטמא עצמו שלא טבל דאסור ליכנס למחנה לויה. והשתא אם נאמר ככל הראשון א"כ הוא גזירה אטו כרת, דבמחנה שכינה יס חיוב כרת וגזרו אף על עזר"נ אטו מחנה שכינה, ומאי שנא דבהא לא העמידו דבריהם, ובאמת נראה מוכח ככל זה דגדר עזר"נ מדרבנן לדון כמחנה שכינה.

דהנה הגרע"א בחידושיו לפסחים (ל"ב א') הקשה אהא דקאמרינן דבמאורע לא העמידו חכמים דבריהם ולכן יכול המאורע ליכנס אף שהוא טבוי"י דקרי, דהרי בזבחים (ל"ג ב') מוכח דעשה שיש בו כרת דוחה אף עשה לאוריייתא וזבאמת רש"י מפרש כן כונת הברייתא, וריו"ח שאמר ד"ת אפילו עשה אין בו פליגא, דאהא דמקשינן לעולם דביאה

והנה שיטת הראב"ד כאמור דגזירת הזאה היינו די"ד שחל בשבת, ואפ"ה גזרו והעמידו דבריהם במקום כרת, ובטעם הדבר שהכח העמידו טפי משאר דוכתין כתב שהשבות שיכול לבוא לידי איסור כרת בו העמידו דבריהם אפילו במקום כרת דהאי כרת והאי כרת עיי"ש.

וקשה לסברא זו דהרי במאורע אמרינן שם בגמ' דלא העמידו דבריהם במקום כרת והיינו דינא דמאורע שחל שמיני שלו להיות בער"פ וראה קרי בו ביום לטובל ונכנס, ואמרו חכמים אע"פ שאין טבוי"י אחר נכנס למחנה לויה זה נכנס, מוטב יבוא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת, ואריו"ח דבר תורה אפילו עשה אין בו שנאמר ויעמוד יהושפט וגו' לפני החצר החדשה, מאי חצר חדשה שחידשו בו דברים ואמרו טבוי"י אל יכנס למחנה לויה וכו', והיינו שלא העמידו דבריהם לאוסרו ליכנס למחנה לויה.

אבל כיון שלא העמידו דבריהם קרי לו ליכנס לעזר"נ דאתי עשה דפסח ודחי איסור דדבריהם.

ובן ז"ל ג"כ בדעת הראב"ד עצמו דפסק בפ"ג מביאת מקדש דביאה במקצת שמה ביאה אף למלקות ולכל כהרמב"ם שם דאינו לוקה בזה רק מכת מרדות, ולפי"ז הא דהורכנו לומר לכל העמידו חכמים דבריהם וכמס"פ נמי הרמב"ם בהל' קרבן פסח דהואיל ואיסורו מדבריהם יבוא עשה של כרת וידחה עשה של דבריהם ומוכח דאי הוי דאורייתא לא היה נכנס, ואף דהרי מורע נכנס ומכניס ידיו וע"כ כמס"כ תוס' דעשה דכרת דוחה אף לאו ועשה וכו"ל, וא"כ מדהורכנו לומר בזה לכל העמידו דבריהם משמע דאי העמידו ל"ה נכנס וע"כ כנ"ל דהוא גדר עשה שיש בו כרת, וא"כ קשה טובא כיון שלפי"ד הראב"ד תלוי הכל אם הוי איסור דכרת או לא ה"נ מ"ט לא העמידו דבריהם.

ובן נראה גדר זה מדברי הרמב"ם (פ"ג מהלכות ביאת מקדש ה"ט) שכתב נכנס המורע להר הבית לוקה שמונים, אבל טמא מת או טב"י שנכנס לעזרת נשים או מחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל אע"פ שאינו לוקה מכין אותו מכת מרדות, והקשה הכס"מ דאיסור ט"מ מדרבנן הוי אף בחיל ולא בעזרת נשים, ומ"ט כתב הרמב"ם דרק בנכנס לעזר"נ מכים אותו, וביאר הגרי"ז דעל המעלות דרבנן אין מכת מרדות, ודוקא בנכנס לעזר"נ לוקה מכת מרדות, דנתנו לה דין מחנה שכינה מדרבנן והוי איסור כניסה למחנה ולכן יש בזה מכת מרדות, משא"כ

במקצת שמה ביאה מ"ט קרי לו להכניס בהונותיו לעזרה להזאה הרי זה איסור כרת מה"ת, תירץ שם רבינא דביאה במקצת שמה ביאה רק למלקות ולא לכרת, וספיר דחי ליה עשה דפסח, ואולם הקשו שם תוס' דעדיין קשה איך דוחה עשה ול"ת ועוד דהוי שלא בעידנא, ותי' דעשה דכרת עדיפא ודוחה עשה ול"ת ואפי' שלא בעידנא ע"ש, וא"כ דאפי' עשה דאו' נדחה ע"י עשה דפסח, מה שייד לומר לכל העמידו דבריהם, אפילו יעמידו דבריהם ויהיה כדין תורה נמי נדחה מפני עשה דפסח, וכתב הגרע"א ולע"ג, הבינני ד' ואלמדה תורתך.

וכתבו האחרונים בישוב קושייתו [עי' כמח דוד ועוד] דאין הפירוש כמס"כ הגרע"א דגזירת טב"י בזה הבית היתה שגזרו עליו להיות כטמא וכמס"כ שם הגרע"א "משמע דרבנן אמרו דמעוכב הערב שמש הוי טמא כמו קודם הטבילה לענין מחנה לויה, וכן היא הלשון שחדשו טבול יום לא יכנס למחנה לויה דמשמע כלשון לאו ככל הטמאים כו'", אללא גדר הגזירה הוא שגזרו על עזר"נ להיות לה קדושה כעזרת ישראל, ואלדברה הכי משמעות הלשון בגמ' דדרשינן לגזירה זו מקרא דחצר החדשה שחידשו בה דברים וכו' משמע שחידשו בדין החצר ולא בטמא, וכ"מ בתוס' ביצמות (ז' ב') שכתבו וא"ת מנא ליה שחדשו מטב"י דילמא חידשו בט"מ עצמו, וי"ל דמשמע ליה שלא חידשו אלא על החצר וחצר היינו עזר"נ וכו' ע"ש, וא"כ אם העמידו דבריהם היה לזה חומר איסור כרת כדין מחנה שכינה ולא היה נדחה מכח עשה דפסח שיש בו כרת,

שאר המעלות דהוו גדרים דרבנן בעלמא
ע"ש שהאריך (הו"ד בספר הליקוטים על
הר"מ סס), ומוכח כמש"נ דאינ"ז איסור
גרידא שאסרו טבו"י ליכנס במחנה לזוה

אלא שנתנו לעזרת נשים דין מחנה שכינה
מדרבנן וממילא נאסר גם הוא, וא"כ הוי
איסור כרת מדרבנן וכמו שנתבאר, ול"ב
בזה.

בדברי הגמ' "אם התירו לרדותה קודם שיבא לחילול שבת"

והנה בשבת (ד' א') בעי בגמ' בהדביק פת
בתנור אם התירו לו לרדותה קודם
שיבוא לידי איסור סקילה ע"ש, וזוה לכאורה
קשה בין לסברת הרמב"ם בין לסברת
הראב"ד מ"ט העמידו דבריהם, הלא אחי
לידי איסור כרת והוי נמי ממנ' בעידן חיוב,
ומ"ט יעמידו דבריהם בכה"ג.

יעמידו דבריהם דהוי במקום ובעידן חיובא
דכרת.

אמנם נראה לבאר דלא קשה, דבכל הנך
דוכתין דדיינינן אם העמידו דבריהם
מיירי אם האיסור דרבנן יעמוד גם במקום
זה או שלא אסרו בכה"ג, אבל הכא הא ליכא
למימר דאין איסור רדיה בכה"ג אלא
שהתירו לו לעבור האיסור רדיה כדי שינצל
מאיסור דאורייתא, שהרי אינ"ז מקרה
שקורה מלד עצמו כמאורע או ערל והזאה
וכו' אלא שהוא עבר והכניס פת לתנור
באיסור והגדון אם התירו לו לרדות ובכה"ג
ליכא למימר שאין איסור רק שיתירו לו
לעבור האיסור, ולהכי מספק"ל לגמ'.

ונראה דזו כונת הקקיון דיונה שהובא במג"א
דהקשה מ"ט העמידו דבריהם
במקום כרת הכא, והמג"א תמה עליו דחזינן
בגמ' דלאו בכל דוכתא לא העמידו דבערל
הזאה ואיזמל העמידו ובמאורע וכו' לא
העמידו, ולהנ"ל נראה דקושייתו דלפי מה
שביארו הרמב"ם והראב"ד הכא ז"ל דלא

סימן קנד

שיעור שתיית ד' כוסות

לעוג מלך הבשן ששיעור מלא לוגמיו הוא
הרבה רביעיות, אלא שמ"מ יולא ברוב
רביעית מדין רובו ככולו. והרמב"ן ס"ל
דהשיעור הוא רוב כוס ואף בכוס הגדולה
כמה רביעיות לריך לשחת את רובה.

והנה בפשטות לר"ן אי"ז שיעור בכוס אלא
שיעור ביין שישתה רביעית ממנו. וכך

בפסחים (ק"ח ב') "א"ר יהודה אמר שמואל
ארבעה כוסות וכו' השקה מהן
לבניו ולבני ביתו יאל וכו' אמר רב נחמן בר
יחזק וכו' דאשתי רובא דכסא", ומאינו בזה
ג' שיטות בראשונים. התוס' (לעיל ק"ז א'
ד"ה אם) ס"ל דעיקר השיעור הוא מלא
לוגמיו ובאדם בינוני זה רוב רביעית. הר"ן
(סס) נחלק וס"ל דהשיעור הוא ברביעית ואף

אלא ככוס אחד, אלא ה"ק וכו", ולדבריהם סתר הר"ן את דברי עצמו.

ולכן נראה לומר דבאמת גם הר"ן ס"ל כרמב"ן שהדין הוא שתיית כוס ולא שתיית רביעית, ולכן שייד שפיר כאן ענין רובו ככולו, אלא דס"ל לר"ן דכיון דסגי ברביעית יין בכוס ממילא אפילו שמונה בכוס עוד יין לא משתנה דין הרביעית ולכל רביעית ורביעית איכא שם כוס וסגי בשתיית רובה, ולכן שפיר תמה על רש"י, דמ"מ כשיש בכוס כמה רביעיות ושתאן צבת אחת פשיטא שאי"ז נחשב אלא ככוס אחת דל"ש שם ד' כוסות על כוס אחת, ויכ"ע לסי' הר"ן בשתה את ארבעת הרביעיות שלא בב"א אלא על סדר ההגדה אם יאל או"ד כיון ששתאן מכוס אחד לאו שם ד' כוסות עליו, ועי' ביה"ל (סי' תע"ד) שנסתפק בזה] ודו"ק.

ונראה להביא ראיה שהשעור ד' כוסות הוא שיעור בכוס ולא ביין, דהנה ברוקח (רפ"ג) [הו"ד צ"י (סי' תע"ב)] הביא תוספתא בזה"ל "שתאן בפוסקין לא יאל", ופירש בביאור הדברים ששה באמצע שעה גדולה, וכן הובא להלכה בשו"ע (שם), ולכאורה יפלא מאי קמ"ל והלא דינא הוא בכל כירופי אוכלין שבתורה ששהיה באכילה בכדי אכילת פרס ושהיה בשתיה בכדי שתיית רביעית [או בכא"פ] מפסקת, ומהכ"ת שכלן ישתנה הדין, אמנם אי נימא שהשיעור הוא בכוס שפיר איכא בזה חידוש גדול, דהא דמאינו ששהיה מפסקת היינו דווקא כשהצירוף הוא בשתיית האדם ששהיה שיעור מסויים כאחד דלאו אמרינן שאם ששה באמצע

הבין המהר"ל (בגבורות ד' פמ"ח בד"ה אמר) ולפ"ז הקשה טובא איך שייד לומר כאן רובו ככולו דזה שייד דווקא במקום שיש דין על דבר מסויים כגון כאן לפי הרמב"ן שמעיקה"ד צריך לשחות כוס, ואמרינן שרוב כוס דינה ככוס, אך לפי הר"ן שהוא שיעור בכמות שצריך לשחות כך וכך, בזה ל"ש ענין רובו ככולו וכמו ש"ש דין רובו ככולו בכזית מזה ומרור, ועי"ש שהכריע מכוח זה כרמב"ן ויש לעיין באמת מהו טעמו של הר"ן.

עוד יש לעיין דהנה בגמ' (ק"ח ב') אמרינן שתאן צבת אחת לא יאל, ופרש"י שעירה ד' רביעיות לכוס אחת ושתאן צבת אחת, ויעויין ברש"ס [הו"ד גם במדכין] שתמה דזהו פשיטא "דאפילו שותה הרבה בכלי אחד לא חשיב אלא כוס אחד דהאי רביעית אינו אלא למעוטי פחות מרביעית, אבל טפי מרביעית בכוס אחת חשיב כוס אחת".

ויעויין בד"מ (או"ח תע"ב) ובמהר"ל (שם ד"ה שתאן) שתרצו לדעת רש"י כר"ן דסגי בשתיית רביעית וא"כ וודאי דאיכא ה"א למימר דבשתה כוס של ד' רביעיות יאל ידי חובת ד' כוסות, והרש"ס שהקשה היינו משום דסבר כרמב"ן שהוא דין בכוס.

אמנם יש לתמוה דהר"ן עצמו כתב בזה"ל "שתאן צבת אחת לאו בחדא כסא דהא לא צריכא למימר שהרי הכוסות הללו אע"פ שיש להם שיעור למטה אין להם שיעור למעלה ואפילו גדול כמה אינו נידון

יעוי' בהגר"א (סי' רע"א סי"ד) שהביא שיש גורסים בגמ' והוא לאשתו רובא דכסא, והיינו דא"ל שהוא לבדו ישתה רוב כוס וסגי שבין כולם תשתה רוב כוס, ועיי"ש שחלה בזה את המחלוקת בשו"ע שם אם לגבי קידוש מטטרפת שתיית ב' בנ"א למלוא לוגמיו או לא [ויעוי' בחי' מרן רי"ז הלוי הלכות פסח מש"כ ע"ז], ויש להעיר שהנה המקור לשיטה שמלוא לוגמיו בין ב' בנ"א מטטרף הוא בדברי הריטב"א בעירובין (ע"ט ב') בשם התוס' וס' כתב בזה"ל "בתוס' כתבו דשתיית כולם מטטרפת למלוא לוגמיו ומיהו דל' כוסות של פסח לריד שיטעום כל א' מהן רובא דכסא דהיינו רוב רביעית", הרי מפורש שגם שיטה זו מייירי דווקא בשאר מקומות אבל דל' כוסות מודו דבעינו שתייה ממא.

[אלא] די"ל דהיינו לפמש"כ הריטב"א בשיטתם ד"לריד רובא דכסא" כליל פסח, אבל כיון שבתוס' מפורש שגם כליל פסח סגי במלא לוגמיו ממילא אפשר לדידהו מטטרפי גם כמה שתיות של כמה בנ"א.

אין מה שיכרך אך כשהצירוף הוא ע"י הכוס לא איכפ"ל במאי דשהה בינתיים, והא קמ"ל התוספתא דגם כאן שהיה פוסלת ודו"ק.

אמנם כל הראיה היא רק להצנת הרוקח בתוספתא, אמנם בתשו' שבות יעקב (ח"א סי' כ"ב) ראיתי שהביא מהגר"ר ליב בן הגאון בעל השער אפרים שפירש בזה פירוש אחר, שהנה בירושלמי (פ"ח דשבת ה"א ופ"י דפסחים ה"א) אמרו "מהו לשותות מפוסקין כלום אמרו ששתה לא שישתכר", ותמוה מה עניין שיכרות לכאן, ולכן פירש בזה פירוש מחודש עפמש"כ בילקוט ובתרגום אסתר על הפסוק והשתיה כדת שהיו להם כוסות גדולים הנקראים "פוסקא" ומחזיקים הרבה יין וכו' עיי"ש, וזהו מ"ש כאן שאם שתאן בכוס גדול הנקרא "פוסקין" לא יכא, והיינו כשיטה הרמב"ן הנ"ל שצריך לשתות את רוב הכוס ולכן אם ישתה בכוס גדול כל כך הרי יצטרך לשתות רוב הכוס וישתכר ולכן לא ישתה מכוס גדול כ"כ עכ"ל, ועיי"ש בשבו יעקב שקילס לפי' זה וכתב שהוא פירוש אמיתי, ולפ"ז אודה ראיתנו.

סימן קנה

בענין צרוף אכילה בכדי אכילת פרס

מ"מ בעינו קרא להצריך כא"פ, דס"ד אמינא הואיל וחידוש הוא יותר מכא"פ נמי ליטמא קמ"ל, ע"כ.

והקשה המנח"ח (מאור ג' ומאור קס"ג) דבפסוקו ביאור דברי הגמ' הוא

בזבחים (ע' א') מייתי הגמ' קרא לענין נבלת עוף טהור דקיי"ל דמטמאה בבית הבליעה דמ"מ אינה מטמאה אלא"כ אכל את השיעור הראוי לטמא בכא"פ, אכן אם אכלו ביותר מכא"פ אינו מטמא, ואע"ג דאפקיה רחמנא להאי טומאה בלשון אכילה

דהחסרון בחילקו הוא משום לזכא אכילה בכא"פ קשה.

והנראה להדבר מתיישב מתוך דקדוק לשונות הזהב של רש"י בחולין ובזבחים, להנה בחולין כתב רש"י לחלקו היינו שנחלק לשניים קודם שיתננו לתוך פיו "ואכל זה לבדו ואח"כ חזיו השני", ומשמע דאירי שהפסיק בין אכילת החזי הראשון ובין אכילת החזי השני והפסק היה יותר מכא"פ, אמנם בזבחים פירש"י דאירי "ששהה באכילת הכזית יותר מכא"פ", ולשון זה מורה דלא הפסיק כלל באמצע אכילת הכזית אלא דנמשכה האכילה יותר משיעורא דכא"פ.

והנה לפי"ז מיושבים הדברים היטב, דבגוונא דחולין שהפסיק באמצע האכילה אכן נכון הדבר דאי לאו ההלמ"ס הו"א דאין ב' האכילות מאטרפות להחשיב כאכילה אחת כיון דאיכא הפסק המחלקן, וחידושא דהלמ"ס הוא דכל שאין הפסק יותר מכא"פ מאטרפות ב' האכילות על אף ההפסק שביניהן, אמנם בגוונא דאירי בסוגיא דזבחים דלא הפסיק באמצע האכילה כלל אלא רק דנמשכה האכילה יותר מכא"פ, התם איפכא הוי, דאי לאו ההלמ"ס הו"א דהכל כאכילה אחת חשיב כיון דלא היה הפסק באמצע וחידושא דהלמ"ס הוי דאפילו באכילה בלא הפסק לא חשיב כאכילה אחת כי אם בכא"פ.

העולה מן הדברים דבהלמ"ס דכא"פ נתחדשו ב' חידושים, הן דפחות

דכיון דהאי עומאה חידוש הוא לכך הו"א דאיהי לא איכללא דהלמ"ס הכללית דאכילה הויא דווקא בכא"פ ואף אם אכל את הכזית ביותר מכא"פ נטמא, וא"כ חזינו דאי לאו ההלמ"ס דאכילה הויא דוקא בכא"פ הו"א דאף אם אכל את הכזית ביותר מכא"פ נמי הוי אכילה, וחידושא דהלמ"ס היה דלא הוי אכילה אח"כ אכל בכא"פ, וזהו סותר לסוגיא דחולין (ק"ג ב') דקא בעי התם ר"ל חלקו לאבר מן החי בתוך מהו, ופירש"י "חלקו לכזית אבר מן הח לשנים קודם שיתננו לתוך פיו ואכל זה לבדו ואח"כ חזיו השני מי מאטרפי לחיוביה ככל שאר איסורים דקיימא לן דמאטרפו שיעוריהו לחאזין בתוך כדי אכילת פרס כדאמרין ביומא (פ' ב') או דילמא כיון דחידוש הוא דהא גידין ועלמות דעלמא לא מיחייב עלייהו והכא מחייב ואימא אין לך בו אלא חידוש וכי אכיל ליה בבת אחת משמע אכל לחאזין לא", עכ"ל, ומבואר א"כ דמלד הסבירא אי לאו ההלמ"ס אדרבה הו"א דאפילו בכדי אכילת פרס לא מאטרף ואריך לאכול ממא כאחת דאכילה בבת אחת משמע, ודלא כסוגיא דזבחים, וכתב דקושיא זו כבר עלתה על שלחן גדולי ישראל ועיין ברש"ף ועוד.

והנה בחידושי רבינו חיים הלוי (פ"ד ממאכא"ס ה"ג) פירש לסוגיא דחולין הנ"ל דהחסרון בחילקו אינו משום דלא הוי אכילה, כי אם משום דבעינן אבר מן החי, ואבר היינו עצמות גידין ובשר, וכל שחלקו אין זה אבר, ולדבריו לא קשיא קו' המנח"ת, אכן למבואר בפשטות דברי רש"י

לאורייתא היא, והקשו התוס' מאי קא פריך והא מתני' היא בכריתות דכא"פ מצטרף וחייבים עליו, ותירצו וז"ל הגי מילי לאכול חלב שהוא בעיניה אכל בתערובות הואיל ואין היתר מצטרף לאיסור יתבטל האיסור ע"כ. והנה בפסחים (מ"ד א') פריך הגמ' נמי כהאי פירכא ואכילת פרס לאורייתא היא ופירש"י שם דזה"ל "בתמיה הא לאמור רבנן כזית מצטרף כשיעור שהיית אכילת פרס מי הוי מדלאורייתא הלמ"ס כשאר שיעורין דקא אמרת לוקה", ע"כ, ומבואר דהיה אינו מפרש לקושיית הגמ' כפירושם של התוס' דמשום ביטול ברוב קא פריך, אלא מפרש כפשוטו דקושיית הגמ' היא אהאי שיעור צירוף של כא"פ האם לאורייתא הוא, ולדבריו תהדר קושיית התוס' בנזיר דמאי קא פריך הגמ' והלא מתני' היא בכריתות דעל צירוף של כא"פ מתחייבין.

ונראה ללמסנ"ת א"ש ד' רש"י דכשנתערב איסור בהיתר הלא מפסקת אכילת ההיתר בין חלקי אכילת האיסור וכמש"כ רש"י בע"ז (ס"ז א') דבתערובת איסור בהיתר כל דליכא צירוף של כא"פ הו"ל שתי אכילות, ומשונה פריך דאע"ג דתנן בכריתות דב' אכילות שיש הפסק בינותן מרפות בכא"פ להיחשב כאכילה אחת מ"מ אימא דהיינו דוקא בגוונא דאפשר לאוכלס כאחד, אכן בכותח הבצלי דאף אי הוי בעי לאכול את כל האיסור בב"א נמי לא היה עולה בידו, וגם לאכילת ההיתר מספקת בין חלקי האכילה אימא דבכה"ג לא יחשב כאכילה אחת מה"ת, וע"ע בתוס' בכריתות שם ד"ה מתחילה.

מכא"פ מצטרף ואפילו היה הפסק באמצע האכילה, והן דיותר מכא"פ לא מצטרף ואפילו לא היה הפסק ודו"ק.

ומקור לזה ממ"ש בכריתות (י"ב ב') דתנן "כמה ישהא באוכלין [ויתחייב קרבן] כאילו אוכל קליות דברי ר"מ, וחכמים אומרים עד שישהא מתחלה ועד סוף כדי אכילת פרס חייב", ופירש שם הרמב"ם בפיה"מ וז"ל "כמה ישהא באוכלין רכ"ל כמה שיעור הזמן שהאוכל בו כזית חלב בפעמים רבות יצטרף קצתו לקצתו ויהא חייב אמר רבי מאיר כשאני שוהה בין אכילת חלב וחלב אלא שאוכל אותו חלק קטן אחר חלק קטן כמי שאוכל קליות דרך משל גרגיר אחר גרגיר וכו' הואיל ולא פסק מלאכול, וחכמים אומרים שאפילו לא פסק מלאכול לא יתחייב אלא אם אכל כזית בכדי זמן אכילת חצי ככר מאכל בינוני וזהו שמצטרף קצתו לקצתו ויהא חייב וכו' עכ"ל.

הנה מבואר דלר"מ דלית ליה להלמ"ס לצירוף בכא"פ כל שאכל את הכזית באכילה אחת בלא הפסק מתחייב, ורבנן פליגי עליה וסברי דאפילו מחמת ההלמ"ס לא פסק אינו מתחייב אלא בכא"פ ובתוך שיעור זה אפילו אם פסק נמי מתחייב וכמו שכתב הרמב"ם "אפילו לא פסק", וה"ה בפסק [ודברי הרמב"ם הם ע"פ מסקנת הגמ' שם עיי"ש היטב].

והנה בנזיר (ל"ו ב') אמרינן דהאוכל כותח הבצלי בפסח חייב הואיל ואית ביה כזית בכדי אכילת פרס ופריך הגמ' וכא"פ

וראיתי בס' אחיעזר (ח"ג סי' ה') שהביא ד' המנח"ח במלות גיה"נ ובמלות שאור לכיון לחידוש הן אין מטורפין בכא"פ, וכמש"כ רש"י לענין חלקו מבחוץ, וכ' לחלק כמש"כ רבנו הגר"ח לזהו דין מיוחד באצמיה"ח כיון דבעי צירוף הגידין ועצמות עם הבשר לכן בעינן אכילתן ביחד ובצ"א ממש, אבל כאמור בלשון רש"י משמע דלתי למעוטי רק כשאכלן בהפסק וכנ"ל.

והנה גם ברמב"ם בהלכותיו מבואר דיך חידוש מיוחד לאפילו כשלא הפסיק מ"מ אין מטורפין ביותר מכא"פ, שכ' (בפי"ד מהלכות מאכא"ס ה"ה) "האוכל כשעורה או כחרדל ממאכא"ס ושהה מעט וחזר ואכל וכו' עד שהשלים כזית וכו' אם אכלן בכא"פ חייב כרת או מלקות כמי שאכל כזית בצ"א ואם שהה יתר מזה אע"פ שלא שהה ביניהן אלא אכלן כחרדל אחר חרדל וכו' אין מטורפין ופטור", וברור שכוונתו לאפוקי מדברי ר"מ ונקט לחידוש שאף בלי הפסק אין מטורף.

והנה המעיין היטב שם בפי"ד בהלכה הקודמת לזה ג"כ יראה שלהרמב"ם יש דין מיוחד באוכל בלי הפסק, שהרי כתב שם בזה"ל האוכל אכילה גדולה מדבר אסור וכו' אין מחייבין אותו מלקות וכתר לכל כזית אלא חיוב אחד לכל האכילה ואם היו העדים מתרין בו בשעת אכילה על כל כזית וכזית חייב על כל התראה ו"אע"פ שהיא אכילה אחת ולא הפסיק", הרי שיש דין מיוחד באכילה בלתי מופסקת שיש בזה חידוש מיוחד שמועילין ההתראות לחלק הכזיתים, אבל בלי

והנה במג"א (סי' תע"ה ס"ק ד') כתב גבי הא דיאכל המלה ב' כזיתים משתי המלות "ומהרי"ל כתב דיכול לאכול מעט מעט ובלבד שלא ישהה יותר מכא"פ, אבל בסעיף ו' משמע דוקא דיעבד ילא אבל לכתחילה צריך לאכול ביחד וכן משמע בחולין סוף פ' ז' [כוונתו לסוגיא הנ"ל] לצריך לבלוע ביחד", והיינו דס"ל דבהלמ"ס נתחדש לגבי איסור ומזה שמטורף, אבל משמעות הקרא בפשוטו היינו בבת אחת. ולפי מה שנתבאר לעיל י"ל דהיינו דווקא כשאוכלו בהפסק דוגמת פירש"י שם אבל אם אכל בלא הפסק אזי גם בסתם משמעות אכילה מטורף, ואדרבא חידושא דכא"פ הוא שלא ימשך יותר וכנ"ל, וא"ש כוונת מהרי"ל. ומ"ש המג"א להוכיח דכן משמע בסעיף ו' הלשון שם הוא "אכל כחצי זית וחזר ואכל חצי זית ילא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לבחירתה יותר מכא"פ", ולהג"ל הרי הלשון מבואר דליירי כשאוכל בהפסק ואז באמת הוא רק דיעבד.

והנה יעו"ש בט"ז (ס"ק י"א) שהביא מן התה"ד (סי' קל"ט) שג"כ כ' למאנה מן המובחר לבלוע ביחד כל הכזית מלה, וזהו ללא כמ"פ. והנה התה"ד ראייתו ממה שהקשה במרדכי שאיך אכל הלל ג' כזיתים בכורך בצ"א שהרי אין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, ושמעתי ממו"ר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בשם מרן הגרי"ז ז"ל דיך לדחות הראי', דבכורך דוקא צריך לאכול בצ"א דבל"ז לא יהי חיבור ושזיכות לכזית מלה עם כל הכזית פסח ומרור, וזהו דוגמת פירוש הגר"ח בסוגיא דאבר מ"ה.

וי"ל בזה עוד נפק"מ רבתי דהנה גבי נזיר ששתה יין כל היום דבעינן התראות לחייבו על כל רביעית, כ' הרמב"ם בפי' המשניות במס' מכות (כ"א א') דסגי אם יתרו בו קודם השתי' ויאמרו לו שידע שיש כאן כמה רביעיות ויהי' חייב מלקות על כל רביעית לחייבו וא"כ להתרות בו דוקא בין כל שתי' ושתי', משא"כ באוכל אכילה גדולה מפורש ברמב"ם דרק אם התרו בו בשעת אכילה על כל כזית רק אז חייב על כל התראה והיינו משום דבכה"ג בעינן את ההתראה כדי לחלק האכילה והחיוז, ועיין היטב בזה.

והנה לשון הגמ' בפסחים (קי"ד) היא "אכלן לחלאין יא"א ובבבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכא"פ", והנה לשון זה משמעותו דהוה רק דין דליעבד דיא"א וכמו שאמנם הוכיח כן בב' הגר"א, אבל לפי הנ"ל היינו דוקא באכילת חלאין שהיא אכילה בהפסק אבל כשאכל בלי הפסק שפיר י"ל דיא"א לכתחילה גם שלא בב"א ממס כל שלא שעה יותר מכא"פ.

התראה המחלקת חשיבא אכילה גדולה אחת.

ונפק"מ רבתי איכא בזה, דמלשון הרמב"ם משמע דגם בחיוז כרת לשמים אין כאן אלא חיוז אחד, והרי בפ"ה מהל' נזירות הל"ו כ' רמב"ם נזר שהי' שותה יין כל היום כולו אעפ"י שהוא חייב לשמים על כל רביעית אינו לוקה אלא אחת ואם התרו בו על כל רביעית וא"ל אל תשתה חייב על כאו"א, הרי מבואר דלשמים יש כאן חיוז על כל רביעית אע"פ שאין התראה המחלקת. ולפי הנ"ל החילוק פשוט ווכ"מ בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' קל"ח) דהכא בהל' מאכלות אסורות איירי באכלו כולו בלי הפסק דאז בלי חילוק ההתראה חשיבא רק כאכילה אחת, משא"כ בהל' נזירות איירי בשתיית מופסקות. ובזה חשיבי מזד ע"מם אכילות נפרדות אלא דבעינן התראה כדי לחייב מלקות על כל התראה, אבל לשמים חייב על כל שתי' גם בלי חילוק ההתראות.

שבועות

סימן קנו

במצות ספירת העומר

ז"ל הרבה בכוונת דבריו דמה בין מצוה זו לשאר מצוות שהזמ"ג, והאריכו למענייתם ליישב דבריו.

הרמב"ן בקידושין (ל"ד א') מנה למצות ספירת העומר בכלל המצוות שאין הזמ"ג ונשים חייבות בהן, ותמהו האחרונים

ונראה לומר בזיכור דבריו, דיסוד ושורש ספירת העומר הוא שיהיה שם של ימים אלו כפי שהם במנין העומר ולא כפי שהם לחדשי השנה כגון דיוס י"ח באייר יהיה שמו יוס ל"ג בעומר וזהו שם עצמו של יוס, ואין זו מצות ספירה גרידא.

ומעתה ניחא דקוב אין זה נחשב כמצות עשה שהזמן גרמא, דוקא מצוות מעשיות כלקחת ד' מינים וכדו' לאפשר לעשותן בסוכות ואפשר לעשותן בשאר ימות השנה ואעפ"כ אמרה תורה לעשותן דוקא בסוכות אינהו מיקרו מצות עשה שהזמן גרמא, אמנם מצוה זו דספירת העומר הא לאינה נוהגת בשאר ימות השנה, זהו משום דאינה שייכת כלל בשאר ימות השנה דשאר הימים אין שם כך וכך לעומר כי אם כו"כ לחודש תשרי וחשון וכו', ומשום כך לא חשיבא מצות עשה שהזמן גרמא ודו"ק

ונראה עוד דהרמב"ן למד זאת מסוגיא דמנחות (ס"ו א') לאמרינן התם אקרא דממחרת השבת שהיינו ממחרת יו"ט ולא ממחרת שבת בראשית משום דכתיב תספור לך ויאתה שבת בראשית שספירתה בכל אדם, וביאר זאת הרמב"ן דהכי קאמר דבקרא כתיב שבע שבועות תספור לך דתיעבד לך ספירה חדשה לשבעה שבועות אלו כפי מניינם לעומר ולא כפי מניינם לימות השבוע והחודש ואי מתחלת הספירה של שבע שבועות רגילים ככל ימות השנה ואין כאן ספירה מחודשת "לך", ובע"כ דהספירה מתחלת ממחרת יו"ט, וקאמר

רחמנא שיהיו ימים אלו ספורים כפי מנינם לעומר וכך יהיה שם, ולא כפי שהם למנין ימי השבוע.

ובזה יתפרשו דברי הפוסקים שכתבו להקדים ולספור בתחילת הלילה כפי האפשר כי היכי לדיהוי תמימות, ובפשוטו אינו מובן וכי הספירה מיחל חיילא אגופו של יוס דנימא דאם אינו סופר מתחילת היום אין כאן יוס "תמים", והלא אי"ז אלא מצות ספירה גרידא ואימת שספר קיים את המצוה כל שלא חיסר יוס אחד.

וכן צריך זיכור מש"כ הפוסקים לאחר ולהתפלל בליל שבועות כי היכי דיהיו ימי הספירה תמימות, ול"כ וכי איכא חלות דרמי על היום אחר שספר בליל אמש דמחמתו יס להמשיך את היום ולאחר את יציאתו.

אמנם למה שנתבאר הוא מצוה שפיר דאכן בספירת העומר קובע הוא אגופו של יוס דיהיה שמו כו"כ לעומר, ולכך יס להקדים ולמיעבד זאת כפי האפשר, כי היכי דיהיה היום כולו בכלל שם זה, וכן נמי להמשיך ולהאריך את שמו של היום עד סופו.

ובזה פירשתי גם למנהגם של ישראל [והובא גם בספרי המנהגים] להזכיר בכתיבת מכתב וכדו' את מנין היום לעומר וכותבים כו"כ למנין בנ"י, והוא משום דיסוד המצוה הוא שיהיה זה שמו של היום, וא"כ במקום שמציינים את שמו של היום ראוי לציין כפי מנינו לעומר.

סימן קנז

בענין קידוש ליל שבועות

שמואל מתפלל אדם של שבת צער"ץ ואומר קדושה על הכוס", ומבואר א"כ דאין חילוק בין תפילה לקידוש וגם קידוש יכול לעשות קודם הגעת הזמן ול"ע על דבריהם.

ואולי הם יפרשו דגם במסקנא תרי דינים הם ותפילה אפשר להתפלל אף שעדיין לא הגיע השבת ואילו קידוש שאפשר לעשות היינו מדין תוספת שבת שיכול לקבל ע"ע את עיזומו של יום ע"י קידוש.

וע"ע שו"ע הגר"ז בקונטרס אחרון (סי' רס"א) שכתב דיש חילוק בין קבלת תוספת שבת בעלמא שהוא רק תוספת ומותר בשבות לבין קבלת תוספת ע"י תפילה וקידוש שזוהי קבלת עיזומו של יום ונאסר בכל השבועות כשבת עצמה וזה לא כדבריהם שחילקו בין תפילה לקידוש.

ובזה יש להעיר בשו"ת מהרי"ל (סי' ל"ג) שהביא שיטת הי"א שאין אוכלין כליל ר"ה מצעוד יום כדי שלא יוסיפו בהאי יו"ט שהוא יום הדין, ותמה ע"ז שהרי סו"ס קידושהו בתפילה ושמא על הכוס עיקר שהוא דאו' יעו"ש. ולהג"ל י"ל כנ"ל.

ובעיקר דברי המג"א דאם יקבל על עצמו שבועות יחסר בדין תמימות, יש לזכר מהו ההסבר בזה אטו ע"י שיקבל שבועות מצעו"י נחסר חלק מהיום הקודם, ונראה פשוט שעיקר כוונתם היא שבתורה נאמר לספור מ"ט יום ואח"כ לעשות את

(א) המג"א בריש הלכות שבועות (תל"ד) הביא בשם ספר משאת בנימין בזה"ל "כליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד לאח"כ דכתיב תמימות תהיינה", ומשמעות לשונו דאין קפידא שלא להתפלל קודם זה"כ, אמנם בט"ז שם כתב דגם מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות ול"ע כמה פליגי.

והנה דברי המשאת בנימין הם בשם ר"ץ מלובלין השני והוא היה גם רבו של הש"ס, וז"ל הש"ס בריש הלכות ומסכת שבועות "קיצלתי ממורי מהר"ץ מלובלין וכו' שלא לעשות קידוש ולאכול כליל שבועות עד לאח"כ, והטעם משום דכתיב תמימות וחג שבועות הוא אחר ספירה וא"כ כשמקדש בעוד יום נמצא מחסר אותו מקצת מימי הספירה, ואל תשיבני ממה שמתפללין אז התפלה דזה אינו כלום דהא רב יאשיה מתפלל של מוצאי שבת בשבת ועדיין שבת גמור הוא" עכ"ל. ומבואר מיניה דיסוד החילוק הוא דבקידוש הוא מקבל על עצמו את עצמות היום ולכך אסור לעשותו קודם כניסת החג משא"כ תפילה דאפשר להתפלל אף קודם הגעת הזמן וכמו שמתפלל מו"ץ בשבת.

והנה בדרכות (כ"ז ב') "א"ר חייא בר אבין רב אלי של שבת בערב שבת רב יאשיה מלכי של מו"ץ בשבת רב אלי של שבת בערב שבת אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס ת"ץ דאמר רב נחמן אמר

חג השבועות ולכך כל שעושה אותו בתוך ימי הספירה אי"ז זמנו כיון שעדיין יש עליו שם ימי הספירה.

השבועות היא עצמה ספירת יום החמישים שלאחר מזה ודו"ק.

ועי' ט"ז (ס"ס תרס"ח) בענין מי שקיבל עליו שמיני עצרת שנפטר מסוכה, ולהג"ל נראה דגם שם זהו דין מיוחד שלאחר סוכות יהיה שמיני עצרת, וזפרט לפמש"כ בתרגום יונתן (פנחס כ"ט ל"ה) ביומא תימנאה כנישון תהוון וכו' מן מטולכוון לבחיוכוון הרי שזהו דין שבשמיני עצרת היא שיאל מן הסוכה ויכנס לבית.

וסמך לזה ממה שראיתי מביאין בשם הרוקח הלכות פסח (אות רל"ד) בביאור הפסוק תספרו חמישים יום שהקשו כולם שהלא אין סופרים אלא מ"ט, וכתב ע"ז וז"ל "מיום הביאכם וגו' לריך לספור מ"ט יום אבל ביום חמישים א"ל לספור שהרי נזכר בתפילה ובברכות". ומבואר דתפילת חג

תשעה באב

סימן קנח

בענין תשעה באב בזמן הזה ובזמן בית שני

וס"ל לזמנים שלאחר החורבן נחשבים ימי צרה ומה שאמרו אין שלום ואין צרה הוא בזמן הבית [עיין מגיד משנה (פ"ה מהלכות תענית) ובמשכנות יעקב (או"ח סי' תקנ"ט)].

ונראה לומר דאזיל בזה לשיטתו דהנה לעיל (סימן קמ"ו) הבאנו את הסוגיא בעירובין (מ' ב') בענין יו"ט דקרבן ע"ס שחל להיות במוצאי ת"ב, והנה שיטת הרמב"ם (פרק ו' מהלכות כלי המקדש) דיו"ט דקרבן ע"ס נהג דוקא בזמן הבית שהביאו את הקרבן וזכמו שדקדק מלשונו החסדי דוד על התוספתא שלהי תענית, וד"ז פלוגתא הוא בירושלמי בשקלים (פ"ג) ועיין מגילת תענית (פ"ה) וא"כ ע"כ דהאי סוגיא

בראש השנה (י"ח ב') "אמר ר"ש חסידא מאי דכתיב כה אמר ה' לבאות כום הרביעי ולום החמישי ולום השביעי ולום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה, קרי להו כום וקרי להו ששון ושמחה, בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום כום, אר"פ הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה יש גזרת המלכות כום, אין גזרת המלכות ואין שלום ראו מתעניין ראו אין מתעניין", ע"כ.

וכתב הר"ח "אין גזירה ואין שלום כגון עתה בזמן הזה ראו מתעניין ראו אין מתעניין", וכך היא שיטת כל הראשונים שם שהזמן הזה חשיב זמן שאין גזירה ואין שלום, אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות שם פליג

וישיטתו מוכחת גם מתוך הסוגיא דהנה כזר הבאלנו שם את דברי המג"א שדקדק מתוך הסוגיא דאילו היה חל היו"ט דקרבן עלים בת"כ היה נדחה האם מפניו, והנה לשיטת הרמב"ם יו"ט דקרבן עלים מנהג הוא, ויקשה איך נדחה אדם שהוא מדברי קבלה מפני יו"ט שהוא רק מנהג, אמנם להנ"ל א"ש היטב דכיון דאיידין בזמן הבית ואז ליכא חיוב לאדם אלא רק אם רצו שוב גם האדם אינו אלא מנהג וספיר דחינו ליה מפני מנהגא דיו"ט דקרבן עלים דו"ק.

מיירי קודם החורבן ויקשה איך נהג ת"כ [ועי"ש בתוס'].

אמנם הרמב"ם לשיטתו א"ש דגם זמן הבית נחשב לזמן שאין שלום ואין שמד וספיר נהג ת"כ, ור"א ז"ר לדוק חי קודם זמן החורבן וראה אותו כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו ריש זרעים ועיין ברכות (י"ט ז'), שאמר ראב"ז שהיינו מדלגים ע"ג ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל ומוכה שהיה בזמן מלכי החשמונאים קודם החורבן, וע"ע בסנהדרין (נ"ב א') שראה שריפת בת כהן ואכמ"ל.

סימן קנט

בענין קריאת התורה בתענית

ונראה לתלות שאלה זו בפלוגתא שמאניו בראשונים, דהנה במגילה (ל"א א') תנן דבתענית קורין ברכות וקללות. והוקשה לתוס' (בע"ז סוד"ה ראש) דהלל אגן לא נוהגים כן, וכתבו דזה"ל "אנו נוהגים ע"פ מסכת סופרים שאנו קורין ויחל בתעניות ובמתניתין אמרינן שקורין ברכות וקללות". והיינו דאכן מנהגינו אינו כמתני'.

אמנם הרמב"ם ביאר באופ"א וז"ל (פ"ג מהלכות תפילה הי"ח) "בתשעה באב קורין בשחרית כי תוליד בנים ומפטירין אסוף אסיפס נאם ד', ובמנחה קורין ויחל משה כשאר ימי התעניות, ובשאר התעניות שאנו מתענין על מה שארע לאבותינו קורין בשחרית ומנחה, הראשון קורא ויחל משה ארבע פסוקים מפסל כך וכו', ובתעניות שגוזרין אותן הכבוד מפני הכרות, כגון בצורת

בשו"ת הגרעק"א (סי' כ"ד) עלה ונסתפק באדם שאינו אם אי שרי לקוראו לעלות לתורה במנחה או לא, וביאר את דדדי הספק דאי הקריאה היא מחמת התענית [דהא ביו"ט אין קוראים במנחה], כל שאינו אם אינו שייך בה ולא קרינן ליה, משא"כ אם היא מחמת עמם היום ספיר גם הוא נכלל בחיובה.

ויעיין בשו"ת חת"ס (או"ח קפ"ז) שנקט כלל השני אפילו בכל תענית ליבור [ולא רק בזיוהכ"פ] דאין חובת הקריאה מחמת האדם אלא מחמת עמם היום, ולא דמי למש"כ המהרי"ק (שורש ט') דבתעניות בה"ב אין קוראין לכהן שאינו מתענה, דשם באמת האדם הוא הגורם ולא היום ולכך כל שאינו אם אינו בכלל, משא"כ בשאר ת"כ עמם היום גורם.

ודבר וכיוצא בהן, קורין ברכות וקללות כדי שישבו העם ויכנע לבדם כשישמעו אותם", עכ"ל. והיינו דתרי סוגי תעניות איכא האחד תענית על צרה שבאה והשני שנקבעו ימים מסויימים לאדם זכר לצרות שארעו לאבותינו.

ואפ"ל דשאלה זו תלויה בשאלה הנ"ל דשיטת התוס' היא שקריאת התורה בתענית ליצור היא ככל קריאה של תענית הבאה על הצרה, ולכן לא חילקו כחילוקו של הרמב"ם, משא"כ הרמב"ם ס"ל דזהו יום של ת"ש שניתקן לזכר הצרות שארעו לאבותינו, וזהו המחייב את קריאת התורה, ולכך שפיר חילק בין קריאת התורה ביום זה שהוא בויחל לבין קריאת התורה בשאר ת"ש שהוא בברכות וקללות ודו"ק. [להסביר זה נתעוררתי מספר משנת יעב"ץ].

ברם דיך לעיין במש"כ הפוסקים (סי' תרפ"ו סעי' ז') דהיי"ט דמקדימין את תענית אסתר משום דאי"ז פורענות אלא זכר לתענית שהתענתה אסתר, ושם כבר אין שייך תירוצינו דהא תענית זו נקבעה ליום י"ג דוקא ולא לכל החודש, וא"כ הלך לא אתא עדיין זמן חיובא, ונ"ל שגם שם כל החודש זה זמנה וכדקיי"ל (סי' תרפ"ח ס"ז) שאפשר

אלא דיך להעיר לפי הסבר זה בשיטת הרמב"ם דאיך אפ"ל שזהו דין ביום והלך גם בתענית הנדחית [כגון שחל בשבת ונדחתה ליום א' קורין בויחל, והרי אי"ז היום שנקבע לתענית, ומיהו לפמשנ"ת לעיל בסימן קמ"ו בשם המנח"ח דהתקנה בעיקרה היתה על כל החודש שבכל אחד מימיו שיהיו יקיים אותה, א"ש היטב דגם ביום הדיחוי זה עיקר זמנו.

[ומידי דבריו זו נתעוררתי לראיה נוספת לדבריו מהא דאמרנו במגילה (ה' א') דתענית שחל להיות בשבת מאחרין אותו ולא מקדימין משום דאקדומי פורענותא לא מקדימין, ותמה הטורי אבן דתיפו"ל דקודם השבת אכתי לא הגיע זמנו, ולמנח"ח הוא מיושב היטב דכבר בתחילת החודש זה זמנו].

לקרוא את המגילה כבר מתחילת החודש כדכתיב "והחודש אשר נהפך להם מששון לשמחה", וזה שייך גם על תענית אסתר, והא דמצינו לכמה פוסקים שכתבו (עיין סי' ת"ע סעי' ז') דתענית בכורים של ער"פ מקדימין אי"ז קושיא דשם זה מנהג בעלמא, ועוד שגם שם מצינו שכל החודש הוא זמן הגאולה וכמ"ש בהגדה יכול מראש חודש.

סימן קס

הבדלה שלא בזמנה

והרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' קי"ז) פליגי עליה וס"ל דאין מבדילים בו, והוסיפו עוד דאף דקיי"ל דזמן הבדלה הוא עד יום ד'

באו"ח (תקנ"ט) פסק הרמ"א דט"ז שחל להיות בשבת מבדילים בו, וזוהי שיטת המרדכי, אמנם הרמב"ן בתורת האדם

אמנם נראה דא"ז פשוט דהנה קי"ל (בברכות ל"ג א') שאם שכת להבדיל בתפילה מבדיל על הכוס, ואם "טעה בזה ובזה חוזר ומתפלל". ופי' הרא"ש ושא"ר שהמכוון הוא דאם אכל וטעם קודם הבדלה לא אמרינן דיבדיל על הכוס אלא חוזר ומתפלל ומבדיל בתפילה, ויל"ע מהי סברת הדבר והלא אם הבדיל בתפילה לזריח לחזור ולהבדיל על הכוס קי"ל דאף אם טעם מבדיל ומדוע א"כ במקום שלא הבדיל בתפילה לא יוכל להבדיל על הכוס לאחר שטעם.

ולכאורה מוכח מזה דעיקר חובת הבדלה הוא דוקא קודם שטעם ואילו אחר שטעם מבדיל רק מדיו תשלומין, ולכך שפיר מחייבין ליה להבדיל בתפילה, לכיון דגם אם יבדיל על הכוס אי"ז עיקר חיובו, א"כ ודאי עדיף שיבדיל בתפילה שזהו עיקר חיובו.

ואם נכון הדבר בנידו"ד, נמי נוכל לחלק לדוקא בת"כ שעדיין לא טעם, כתב המאירי שעד יום ד' זהו עיקר חיובו, משא"כ בעובדא המובאת ברא"ש דמפורש איירינן התם בטעם, שוב זהו גדר תשלומין, וגם הוא יודה שכל שבעיקר זמן חיובו היה אונן גם אח"כ לא יתחייב ודו"ק. ולכן משמע בדבריו שגם כשעברה האנינות אח"כ במו"ש שזה לכאור' אכתי עיקר זמנו מ"מ חשיב דחוי בזמנו וראוי יס' מקום לפרשו באופן נוסף, והוא דהמחייב של הבדלה הוא הרגע המבדיל בין שבת למו"ש, וכיון שאז נפטר שוב אינו מתחייב, דוגמא לזה מי שאכל

מ"מ היינו היכא דהיה בר חיובא במו"ש אכל הכא דבמו"ש לא חל עלי' חיובא גם אח"כ אינו מחויב להשלים.

ועיין ברא"ש שלהי מס' תענית שהביא לפלוגתא דא והוסיף בזה"ל "כיו"כ בזה מלאתי כתוב שפעם אחת היה רבינו יהודה אונן ואכל בלא הבדלה ולמחרתו כשצאו מביה"ק אמרו לו תלמידיו, למה אינך מבדיל ה' אמרינן בפסחים (ק"ז א') טעם [ר"ל שאכל] מבדיל, והשיב להם מאחר שהיה פטור אמש בשעת הבדלה מחמת שהיה אונן גם עתה נמי פטור וכמו שמלינו בפ"ק דחגיגה (ט' א') חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני לכיון שנדחה ביום הראשון שוב חייב בשני, ולא דמי כוליה האי דהתם גופיה הוה דיחוי לאונן פטור מכל המלאות ודמי לחיגר אכל הכא גופיה מחייב והזמן גורם וכשיעבור הזמן יבדיל", עכ"ל.

והנה המאירי בתשובותיו הנקראות "מגן אבות" הביא ג"כ את הפוטרים ואת טעמם [לכיון דנפטר במו"ש אין לו חובת תשלומין], וכתב על זה ד"אין זה כלום שזה בזמנו בר חיוב הוא אלא שתענית מפקיעו וחיובא מיהא רמי עליה, וכן אפשר לפרשה [מ"ט תמיד מבדיל עד יום ד'] לאו מחמת תשלומין אלא שעד רביעי בשבת מולאי שבת הוא קרוי וזמנה הוא", ולפי זה דטעם המחייבים להבדיל לאחר ט"ב הוא משום דאין זה תשלומין גרידא אלא דעיקר החיוב הוא ד' ימים מסתבר דגם באונן הדין כן לזריח להשלים וללא כרא"ש.

פרידתו משבת לחול הוא רגע החיוב ומכאן ואילך הוה גדר תשלומין. יעוי"ש היטב.

שוב העירוני למש"כ הרבינו יונה בצרכות שם דהא דאם אכל אינו מדליל הוא משום קנסא. וא"כ ליכא ראייה דעיקר חובת הבדלה הוא קודם שטעם.

אכן ראיתי משמיה דהגאון ר' ראובן גרוזובסקי ז"ל שכ' ג"כ כדברינו דעיקר זמן הבדלה הוא קודם סעודה והוכיח זאת מהא דאמרין בפסחים (ק"ה ב') דאם אין לו אלא כוס אחד מניחו עד לאחר המזון ולא אמרינן חציבה מלוא בשעתה. ופירש רש"ם "ולא אמר חציבה מלוא בשעתה דלא מדליל מקמי מזון דהויא שעת הבדלה" עכ"ל. הרי א"כ דשעת הבדלה הוא מקמי מזון. ועי' שדי חמד (ח"ז עמ' 344) מש"כ משו"ת בנין שלמה.

כשהוא חונן שי"ל שאינו מתחייב אח"כ בצרכהמ"ז, אף שעברה אנינותו קודם שיעור עיכול. ויעויין בגליון השו"ע לרע"א (סי' קפו) ובפתחי תשובה (יו"ד שמ"א) ועי' מ"ש מו"ר הגר"ד פוברסקי זל"ל ביצועת דוד (או"ח סי' ח') בזה.

ודע דמדברי הגרעק"א (תשו' רכ"ט) למדנו חילוק נוסף [ודבריו אינם תואמים לדברי המאירי], דהנה קיי"ל דמי שלא הבדיל בתפילה אי"צ לחזור כיון שיבדיל על הכוס, וכתב הרא"ש שזהו אפילו אם לא יזדמן לו יין עד למחרת, והוסיף הגרעק"א דמ"מ אם לא יזדמן לו יין עד יום שני כיון שלא יהיה לו יין בזמן עיקר החיוב חייב לחזור ולהבדיל בתפילה ע"ש בדבריו, ומבואר מיניה דאף אם לא טעם מ"מ עיקר החיוב הוא ביום א', וביום ב' זהו רק חיוב תשלומים וכ"כ בחת"ס או"ח סי' י"ז דבהבדלה רגע

סימן קסא

בענין מצות שמחה בשבת

באכילת בשר ויין ואדרבה חוב עליו לאכול בשר בשביל כבוד שבת כמש"כ הטור סס"י תקנ"ב ולמה נחמיר עליו שלא ילמוד משום אכילות".

וביד אפרים הביא מספר זכור שור שלהי תענית שתירץ ביסוד נפלא דדין שמחה לחוד ודין עונג לחוד, דעונג היינו תענוג הגוף, ואילו שמחה עיקרה בלב ונמ"ש אין שמחה אלא בבשר ויין היינו

בשו"ע (או"ח סי' תקנ"ב ס"י) כתב "אם חל ת"ב בלילה בשבת או שחל בשבת ונדחה לאחר שבת אוכל בשר ושותה יין בסעודה מפסקת ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה המלך בשעתו", ולקמן (סי' תקנ"ג ס"ב) כתב הרמ"א "ונהגו שלא ללמוד בערב ת"ב מחלות ואילך כ"א בדברים המותרים בת"ב ולכן אם חל בשבת א"א פרקי אבות". וכתב הט"ז (סק"ב) "הרבה יש לי לתמוה בזה דאם אין איסור

עוד ראיתי מובא בשם התשב"ץ (ח"ג סי' רח"ט) ובשם התוס' רא"ש ורבי יהודה החסיד בצרכות (מ"ט) שכתבו דמדינא אין אסור הספד בשבת משום דאין זה מלות שמחה, עוד ראיתי בשם שו"ת הגאונים דמ"ט דבר"ח חנוכה ופורים שחלו בשבת אין אומרים לדקתך משום דאין לומר לידוק הדין [על פטירת מרע"ה] בימי שמחה, ואעפ"כ חזינו דבכל שבתות השנה מיהא אומרים, ובע"כ לדיכא זה מלות שמחה. יעוין ב"ח (תקל"ג) שכתב בשם המהרי"ל סוף הלכות יו"ט ששע"פ שהתירו תענית חלום בשבת כיון שעונג הוא לו להתענות יותר מלאכול מ"מ ביו"ט אי"ז שייך, לזריך לשמוח וסו"ס לא שמח, וזה ג"כ ככל הנ"ל, ועי' עוד ב"י (סי' רפ"א).

והנה בספרי במדבר עה"פ "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחלוצרות" (במדבר י' י') דרשו "ומועדיכם אלו שבתות וי"ט", ובהגהות הגר"א גרס "וביום אלו שבתות שמחתכם אלו שלש רגלים ובמועדיכם אלו ר"ה ויוה"כ פ", וחזינו דנזהר מלכלול את השבתות בתיבת "שמחתכם", ולהנ"ל מובן הדבר היטב דבשבת ליכא שמחה.

אלא דיך לדון עדיין דיעוין רא"ש בר"ה (פ"ד) שהביא מתשו' הגאונים דמקרא זה מוכח דליכא מלות שמחה בר"ה דהוקשה ליום שמחתכם, ולפ"ז אולי גם בשבת נימא הכי. ויש להאריך עוד ולע"ע קצרותי, [ועי' בס' יד שאל ליו"ד הל' שבועות אריכות בזה והביא מירושלמי שאמרו גבי פורים שחל בשבת דשמחתו תלוי' בידי שמים ומשמע דליכא שמחה].

משום שהם מביאים לשמחה, ובשבת לא מלינו מלות שמחה כמו ביו"ט אלא רק מלות עונג כמ"ש וקראת לשבת עונג, וכיון שכן א"ש היטב להכילת בשר ושתיות יין שיסודם עונג שבת כמ"ש הרמב"ם (פ"ל מהלכות שבת ה"י) אסור להימנע מהם מחמת האבילות, משא"כ לימוד תורה הוא שמחה דכתיב פיקודי ישראלים משמחי לב ולכך אין אסור להימנע ממנו בשבת כיון דכאמור אין בשבת מלות שמחה עכ"ל, [וע"ש מקור לחילוק בין עונג לשמחה משבת ס"ב ע"ב], ולפי"ד מובן גם מש"כ המג"א בשם הרוקח דאף שאוכל כסעודת שלמה מ"מ ישב בדאבון נפש ולא בשמחה והיינו משום דעונג הותר ולא שמחה.

והנה כיסוד זה לדיכא מלות שמחה בשבת כתב גם החת"ס (או"ח ר"ח), ובמקו"א ח' כ' החת"ס דאע"ג דגם ביו"ט איכא עונג כמ"ש ברמב"ם (פ"ו מיו"ט הט"ז) מ"מ אין זה עיקר דרכו, ומשמעות דבריו דבשבת העונג הוא הגדרת אורת הנהגת היום ומקרא קודש דידי', ואילו ביו"ט עיקר מלותו שמחה, אלא שיש בו גם מלות עונג, יעוין וזכרעק"א (בהשמטות לס' א').

וכן מוכח מעוד מקומות, דהנה יעוין בשאילתות (סימן ט"ו) ובצה"ג (הלכות אבל) שכתבו דהיינו טעמא דשבת עולה למנין אבילות ואילו רגלים מפסיקין את המנין משום דשבת עונג כתיב זה משא"כ רגלים שמחה כתיבא בהו, וכוונתם דאבילות היא סתירה לשמחה ולא סתירה לעונג, ושבת שאין בה שמחה אלא רק עונג אינה סותרת את האבילות וזה כדבריהם.

סימן קסב

מצוות התלויות בזמן

יברר בארובה בכל המצוות התלויות בזמן אי רמיא חובתן על
הגברא אף קודם בא זמנם או לאו

א

לא נתחייב במצות עליה לרגל, וכדקי"ל דמי
שאין לו קרקע פטור מן הראיה, וממילא לא
נתחייב לעלות ולהתקרב לירושלים קודם
חלות יום י"ד בניסן ושזב כשהגיע זמן
הקרבנות ק"פ נפטר מחיוב קרבן פסח כדין
הנמאל בדרך רחוקה דפטור מפסח, ואי לאו
משום מצות עליה לרגל לא מצינו שיהיה עליו
חובה לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח
עכ"ל. הרי מבואר דנקט דליכא חובה קודם
זמן ק"פ להשתדל שיוכל להקריבו בבא זמנו.

ולכאורה יא להביא ראיה לדבריו ז"ל מהא
דאמרין בפסחים (ס"ט א')
דערל שהיה בידו למול את עצמו בזמן
הקרבנות הפסח [דהיינו בי"ד אחר חלות]
ענוש כרת, וכתב שם רש"י (בד"ה ענוש
כרת) דלא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה
דאינם חייבים כרת, דהם אינם יכולים לתקן
עצמם באותו שש שעות ומקמי הכי לא
רמיא חיובא עליהו, הרי דקודם הזמן לא
רמי חיובא על הגברא.

ג ברם המנח"ח (מצוה ה') חלק על הכל"ח
וכתב דפשוט הוא דהמלות עשה לעשות
את הפסח מוטלת עליו קודם הזמן, ומחויב
הוא לילך מקצה הארץ ולהתקרב לירושלים
בכדי שיוכל לקיים את הפסח בבא הזמן,

א נסתפקו רבותינו האחרונים ז"ל עני' לקח
טוב (כלל ו' אות ג') בכל המצוות
והלכוין התלוים בזמן אימת חייל חיובם על
האדם הישראלי, אי מיד כשנעשה בן י"ג שנה
דמאותה שעה מתחייב הוא בכל המצוות
אפילו באותן התלויות בזמן, דהיינו שכבר
מאותה שעה חייל עליו חיוב אכילת מלה
בפסח ונטילת ד' מינים בסוכות וממילא
מחויב הוא כבר מעתה למיעבד טלדקי
שהיו לו מלה בפסח וד' מינים בסוכות, וכן
נמי נאסר עליו לגרום לביטול המלה, או
למלא דחיוב אכילת מלה בפסח וחיוב שופר
בר"ה וחיוב סוכה ולולב בסוכות חלים עליו
כל חד רק בהגיע זמנו, ואף דודאי
דלכתחילה ראוי שישתדל כבר מעתה שיוכל
לקיים כל מלה לכשיבוא זמנה אכן מ"מ
חיוב גמור מן התורה ליכא עליו קודם שיבא
הזמן, ואיכא כמה נפק"מ בזה וכמו שיתבאר.

ב וראשון לכל מצינו לרבינו הכל"ח בפסחים
(ג' ב') דבתוס' שם כתבו דרבי יהודה בן
בתירא לא עלה לירושלים להקריב קרבן
פסח הואיל ולא היתה לו קרקע, והוקשה לו
לכל"ח היכן מצינו לענין ק"פ שהדבר תלוי אי
אית ליה קרקע או לאו, ומשום כך פירש
דכוונתם היא דכיון דלא היה לו קרקע לכך

(ה) והנה בספר נשמת אדם (כלל פ"ח) מבואר דפשיטא ליה לזיכא חיוב מן התורה לקנות לולב ושופר קודם החג, וכן דאין עליו חיוב לעקור מציתו וללכת לעיר אחרת כדי לקיים את המצוה ואפילו במצוה דאורייתא, הואיל וקודם יו"ט לא חייל עליו החיוב והמצוה, וכשהגיע יו"ט הלל הוא אנוס, וכן כתב הב"ח (או"ח סי' תקפ"ו) דקודם ר"ה לא חל עליו חיוב תקיעה, והביא ראיה לדבריו מדברי רש"י בפסחים (ס"ט).

(ו) וכן נראה לכאורה שהיה פשוט לו לרבינו הגרעק"א בשו"ת (סי' ט'), להנה קי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם ולכך מחויב לקנות מצוה שהיא תדירה אע"פ שעי"ז תידחה מצוה שאינה תדירה, ובמי שאין ידו משגת לקנות תפילין וסוכה או מזוזה דנו הפוסקים איזו מהם קודמת ודוחה את האחרת. וכתב שם הרעק"א דלענין תפילין וסוכה ולולב אין נפק"מ איזו מהם חמורה טפי דממנ"פ אם הוא קודם סוכות ולריך לקנות תפילין שצביל לזאת בהם עכשיו קודם החג פשיטא דתפילין עדיפי, דאף אם ת"ל דסוכה ולולב חמירי מ"מ לא דחינן חיובא דתפילין דהשתא מקמי מצוה דלא מטא זמן חיובה, ואם הוא כבר בחוה"מ ולסוברים בחוה"מ לאו זמן תפילין א"כ עכשיו בחוה"מ ודאי דחייב הוא לקנות לולב וסוכה, דאין חובת לולב ואפילו מצוה דרבנן שצחוה"מ נדחת מפני חובת תפילין דאין זמנם עכשיו, ואע"פ שידוע דעי"ז יתבטל מתפילין אחר החג, הרי דפשיטא ליה לרעק"א דאין מוטל עליו החיוב של מצוה שלא הגיע זמנה ואין בכח חיובו לדחות מצוה הקודמת ואע"פ שהיא קלה הימנה.

וכמו"כ במצות עשה דשופר ולולב בודאי מחויב הוא לקנות קודם ר"ה וסוכות, ואם לא דאג לזה מערב החג הרי הוא מבטל עשה ולא חשבינן ליה כאנוס לכשיצא הזמן, ואף דאז כבר אינו יכול למצוא שופר לולב וסוכה.

ולפי דבריו עולה להנמאל בדרך רחוקה ולא התקרב לירושלים קודם יו"ד חשיב כמבטל בידים את המ"ע דפסח, אכן מ"מ אינו חייב כרת ע"ז וכמבואר ברש"י הנ"ל, ומוטלת עליו חובת הביאור לפרש, כיון דנחשב הוא כמבטל מ"ע אמאי אינו חייב כרת ע"כ.

(ד) עוד הביא שם במנח"ח וכן הביאו עוד אחרונים ראיה לספק זה מסוגיא דסוכה (כ"ה ז') דנפקא לן התם דעוסק במצוה פטור מן המצוה מהאנשים האמורים בפסוק שהיו טמאים לנפש אדם מחמת שעסקו באורו של יוסף או בנדב ואביהוא בתוך שבעה ימים לפסח, דמזה חזינו דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ואע"פ שהמצוה השניה חמורה וחשובה מהמצוה שעוסק בה, להלל ע"י שנטמאו למת מצוה גרמו לעצמם ליבטל ממ"ע דק"פ שהיא חמורה דיך בה כרת, ומבואר א"כ דאי לאו משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה היו צריכין לדאוג עוד קודם הפסח שיוכלו לקיים את מצות הפסח בזמנה ולא ליטמא למתים.

ברם יס מקום לומר דזוהי אמנם דחיית הגמ' בסוכה שם, דקא דחי דמהתם ליכא ראיה משום דאכתי לא מטא זמן חיוביהו, והיינו דקודם שהגיע זמן הפסח לא חל עליהם כלל החיוב, ולא משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה הותר להם ליטמא.

ב

(ז) ואשר יראה לומר בזה, דבדלתי מיד כשנעשה האדם לגדול מאותה שעה מושבע ועומד הוא על קיום כל המצוות ועי' נדרים ח' א"ן ומחויב הוא ללחוץ לקיים כל מצוה בזמנה, אמנם זהו רק חיוב כללי שהחילה השבועה בהר סיני על כלל המצוות, ובזה שוים כל המצוות, ומלבד זאת איכא חיוב מיוחד על כל מצוה בפרטות, וחיוב זה אינו חל על האדם אלא בהגיע זמן קיום המצוה. וכמו"כ נמי המעלות המיוחדות שבכל מצוה ככרת בפסח ותדיר ומקודש אין הן חלות אלא בבא זמן המצוה, דאילו קודם לכן אי"ז אלא חיוב כללי של כל המצוות ועליו ודאי לזכור כרת.

(ח) ומעתה מבואר מ"ס בשיטת המנח"ח דמי שגמלא בדרך רחוקה ולא נתקרב לירושלים קודם הפסח נחשב הוא כמבטל מצוה עשה ומ"מ איו ענוש כרת, דכיון דמחויב הוא בחיוב הכללי שעל קיום המצוות נחשב הוא כמבטל את המצוה אמנם חיוב כרת ליכא כיון דהחיוב המסויים של הקרבת ק"פ אכתי לא חייב עליו.

ומבואר כמו"כ הא דאמרו בגמ' בסוכה דכיון שלא הגיע זמן קרבן פסח

לכך נתעסקו במת מצוה, והוא משום דהלא כל שאילת הגמ' היתה משום דמצות פסח היא מצוה חמורה שיש בה כרת ולכך היה מן הדין שלא יתעסקו במצוה אחרת קלה הימנה כל שנגרם עי"ז ביטול המצוה החמורה ומזה הוכיחו לעוסק במצוה פטור מן המצוה ואהא קא דחי הגמ' דכיון דאכתי לא מטא זמן חיובא דפסח א"כ ליכא עי"ז את החומרא של מצות פסח ואכתי אין עליו אלא את החיוב הכללי של כל המצוות ובו אין אחת חמורה מחברתה ובלאו דינא לעוסק במצוה פטור מן המצוה מהכ"ת דיבטלו מצוה הבאה לידם מפני מצוה אחרת.

ומבואר בזה גם סברת הרעק"א הנ"ל, דגם אם נימא דמצות סוכה ולולב עדיפי ממצות תפילין מכל מקום קודם שהגיע זמן חיובם אין עליהם את החומרא המיוחדת להם, ולכך אע"פ שבדלתי אסור לו להוציא מעותיו לדבר הרשות כשעל ידי זה יבטל ממצות לולב וסוכה אכן כשיש לפניו מצות תפילין פשוט שלא ידחנה מפני מצות לולב וסוכה שעדיין לא הגיע זמן חיובם.

ג

(י"א) להריהו מושבע ועומד מהר סיני ללכול מנה ולישב בסוכה בכל שנה ונתחייב כבר ולכך אין שבועה חלה ע"ז, ולכאורה מוכח מכאן דחובת המצוה חייבא אף קודם זמנה וקשה על דברי הרעק"א.

(ט) והנה בשבועות (כ"ג ב') ובנדרים (ח' א"ן) אמרו בגמ' דהנשבע לקיים את המצוה אין שבועתו חלה משום דמושבע ועומד מהר סיני הוא ואין שבועה חלה על שבועה, וביאר זאת הש"ך (חו"מ ע"ג ס"ק

יא והנה הטו"א בר"ה (ט"ז ב') כתב אהא לאמרינן התם דחייב אדם לטהר עצמו ברגל דלרגל עצמו ל"א קרא ורק מקודם הרגל בלאו קרא היה מותר לו לטמא כיון דאכתי לא רמי חיובא עליו, ובאבני נזר הנ"ל תמה עליו מסוגיא דסוכה הנ"ל דמוכח דה דאף קודם שבא הזמן רמיא עליו החובה לקיים את המצוה.

ותירץ דשאני פטור דטמא בפסח מפטורא דטמא בראיה ובחגיגה, דטמא בפסח הוי רק דיחוי וכמו אונס ואין זה פטור לגמרי וכדחזינן דטמא יש לו תשלומין בפסח שני וק"ל דפסח שני תשלומין דראשון הוא, משא"כ טמא בראיה ובחגיגה דהוי פטור גמור ולא רק גדר דיחוי ואונס שהלא פטורו נלמד מקרא דובאת שמה והבאתם שמה דמי שאינו ראוי לביאה פטור מהבאת קרבן, וכן נמי ק"ל דמי שהיה טמא ביום ראשון דחג פטור אף בשאר הימים למ"ד דשאר הימים תשלומין דראשון הם, ומש"ה אע"ג דאיכא עליו חיוב מן התורה מחמת השבועה ללחוג שיוכל לקיים את המצוות בהגיע זמנם מ"מ זהו רק לגבי מצוות שיהיה חייב בהם בהגיע זמנם דלגביהו כל שהיה בידו עתה להשתדל בקיומם שלא יהיה טמא ואונס בבא זמנם חייב הוא לעשות זאת וזהו שאמרו בסוגיא דסוכה דהיה אסור להם להיטמא אי לאו טעמא דעוסק במצוה, משא"כ לגבי קרבן ראיה דבבא זמן הקרבן יהיה פטור לגמרי כבר מעתה אין עליו חיוב שבועה לענין שעליו להביאו בבא זמנו דהלא אף כשיבוא זמנו יהיה פטור לגמרי, ולכך כ' הטו"א דאין לו חיוב לטהר עצמו.

אמנם למשנ"ת הוא מיושב, דהלא הא דאין שבועה חיילא על המצוה זהו משום דמושבע ועומד מהר סיני הוא ואין שבועה חיילא על שבועה וזוהי שפיר אמרינן דתיכף כשנעשה לגדול חיילא עליו שבועת הר סיני לאכול מצה ולשבת בסוכה בכל שנה ואין שבועה חלה על שבועה, ואכן החיוב הפרטי על מצוות אלו אפשר שאינו בא אלא בבא זמנם וכמשנ"ת, ועי' אבני נזר (או"ח ש"כ"א סק"ו) שכתב כע"ז.

י ובספר חקרי לב בחידושו לשבועות שם תמה ע"ד הגמ' למ"ל לטעמא דמושבע ועומד מה"ס הוא תיפו"ל דאין איסור חל על איסור, ותירץ דכיון דהבהמה נתנבלה אחר השבועה לא חייל האיסור עלה אלא לאחר שנתנבלה ושוב איסור נבלה ואיסור שבועה באים בב"ה, והוסיף וכתב דמ"מ קאמר בגמ' דמושבע ועומד מהר סיני הוא ולא אמרינן דלא חיילא שבועת הר סיני אלא לאחר השבועה כשנתנבלה הבהמה הואיל ו"שבועת הר סיני שאני", ואין הדברים מבוארים.

אמנם למשנ"ת הוא מחוור שפיר, דלענין דינא דאין איסור חל על איסור הדבר תלוי בחלות האיסור בפועל ואיזה אינו חל אלא לאחר שנתנבלה, ולכך לא אמרו בגמ' לטעמא דלאחזע"א כיון דלאחר שנתנבלה הנבילה חיילו תרוייהו בבית אחת, אמנם לטעמא דמושבע ועומד מה"ס קאמר שפיר הגמ' דהחיוב הכללי כבר חל קודם שנתנבלה הבהמה וסגי ביה בכדי לבטל את השבועה.

אכתי לא חייל עליו החיוב א"כ שפיר חיוב הוא ל"אום ב"ג ואף דע"ז יתבטל מ"אום דיוכ"פ, אכן יא לדחות זאת דעל המ"אום דיוכ"פ שהיא מ"אום דאורייתא מושבע ועומד הוא מה"א אף קודם הזמן וכמ"א"ת, ולגבי מ"אום דאורייתא חשיבא מ"אום דרבנן כדבר הרשות וכמ"א"כ השא"א בהלכות תפילין ולי"א ולא תידחה מ"אום ד"ג דרבנן חובת יוכ"פ דאורייתא.

יב) והנה בספק הנ"ל תלוי לכאורה מה שנסתפקו האחרונים ב"אדם שידע ש"אם י"אום ב"אום גדליה לא יוכל ל"אום דיוכ"פ אי תידחה חובת ה"אום ב"ג שהיא מדברי קבלה או מדרבנן מפני החיוב ל"אום דיוכ"פ שהיא מן התורה ואיכ"א כרת על ביטולו, ד"אם נימ"א דחובת יום כיפור חיילא מה"ת אף קודם ב"א היום בודאי דחובה זו תידחה מעליו את חובת ה"אום ב"ג, אכן אי נימ"א דקודם יוכ"פ

סימן קסג

קונטרס חשבון שנת השמיטה

בירור שיטות הראשונים והמחברים לחשבון שנת השמיטה

ולהוכיח שמנין הגאונים היה למולד בהר"ד

שנת ב' אלפים תק"ג החלו למנות מנין שמיטין ויובלות.

שנת ב' אלפים תתקכ"ח נבנה ביהמ"ק הראשון.

שנת ג' אלפים של"ח נחרב הבית הראשון.

שנת ג' אלפים ת"ח התחיל מנין שנות בית שני.

שנת ג' אלפים תמ"ח (אלף שנים אחר יציא"מ) התחילו מנין שטרות.

שנת ג' אלפים תתכ"ח חרב בית שני.

[כל מנינים אלו הם לשנת מולד אדם וי"ד].

הנה ידועה היא המחלוקת מתי היא שנת השמיטה שנחלקו לפי איזו שנה אנו

ראיתי להקדים ידיעות נחוצות להבנת השיטות בחשבון הדורות

שנה א' בסדר העולם היא שנת מולד אדם הראשון, ומולדה: ו' [יום ו'], י"ד [י"ד] שעות מתחילת ליל[ו].

שנה א' למנין השנים בו אנו מונים היום היא הנקראת שנת תהו - שנה הקודמת להנ"ל, ומולדה: ב' [יום ב'], ה' [שעה חמישית], ר"ד [חלקים].

שנת ב' אלפים תמ"ח ילאו ממזרים כמבואר בסדר עולם ובמסכת ע"ז (ט' א')

שנת ב' אלפים תפ"ח נכנסו ישראל לארץ ישראל.

המחמירים לעשות ב' שנים שמיטה, וכמה מוכח מהדברים לדקת דברי החזו"א ז"ל (שביעית ס"ס כ') שכבר דחה את הטוענים שהנידוי הנ"ל היה על הנוהגים דיני שביעית בפירות נוכרים וז"ל "ומה מאד יש להאזעזר על הדברים שלא הוזכר בדברי רשד"ם כלל דין פירות נכרי בשביעית, רק הוא דן בענין להחמיר לנהוג ב' שנים שביעית והעלה דאין צריך להחמיר, וסיים דזהו ענין לדינא אמנס לענין מה שדנו חכמי כפת את שומרי שביעית ר"ל בשנה השמינית" עכ"ל.

א ועתה נבוא לבאר השיטות, דהנה איתא במסכת ערכין (י"ב ב') ובע"ז (ט' ב') שביט שני חרב במוצאי שביעית וכן בית ראשון חרב במוצאי שביעית, ובע"ז שם איתא אר"ה בריה דר' יהושע האי מאן דלא ידע כמה שני בשבוע הוא עומד נטפי חדא שתא ונחשוב כללי ביוצלי ופרטי בשבועי ונשקול ממאה תרי ונשדי אפרטי ונחשובינהו לפרטי בשבועי וידע כמה שני בשבוע וסימנך כי זה שנתים הרעב בקרב וגו'.

שיטת רש"י והרא"ש כך היא, לזכר ליקח המנין מהחורבן ויוסיף עליו עוד שנה ויחלק לשבעה שבעה, וטעם חשבון זה כי הבית חרב בשנת ג' אלפים תתכ"ח והיא היתה שנת ת"כ לבנין הבית ואותה שנה היתה מוצאי שביעית כלומר א' לשמיטה והמנין המקובל לחורבן הוא מהשנה שלאחריה [לפי דרוש שנת חורבן הי' הבית קיים, דלא חרב אלא באב] דהיינו ג' אלפים תתכ"ט והיא כבר ב' לשמיטה ולכן כאשר מונים לחורבן צריך תמיד להוסיף שנה.

מונים את בריאת העולם, האם לפי מולד ביה"ד [תהו] או לפי מולד וי"ד [אדם]. [ועיי' ברמב"ם (פ"י מהלכות שמיטה ויובל ה"ד) ובכס"מ שם שהביא תשו' הרמב"ם ותשו' הגאונים (הרכזי) סי' מ"ו, וכן משמע בר"ח ע"ז י' א'].

והרמב"ם שם ה"ו כתב וז"ל "ושנת השמיטה ידועה היא ומפורסמת אלל הגאונים ואנשי ארץ ישראל וכולן לא מנו אלא לשני חורבן משליכן אותן שבע ושבע, ולפי חשבון תהי שנה זו שהיא שנת שבע ומאה ואלף לחורבן [שהיא שנת אלף תפ"ז לשטרות, וז"א תתקל"ו ליצירה כמבואר שם ה"ד - מוצאי שביעית, ועל זה אנו סומכין וכפי החשבון הזה אנו מורין לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות".

ובאמת כבר בשו"ע חזינן דמנה את השמיטין כדעת הרמב"ם וכן התקבל הדבר בכל תפוצות ישראל.

והנה בשנת שם"א התעוררה המחלוקת בין חכמי כפת והיו שרצו שם לנהוג שני שנים שמיטה לחומרא וחכמי כפת נידו את המחמירים שלא ינהגו כי אם את השנה המקובלת וכפי שיטת הרמב"ם ושא"פ.

והנה נגלה אור גנוז כת"י למוהר"ש יפה אשכנזי [שנשלח כתשובה לחכמי כפת] שכתב שיש מקום להחמיר לחשוש למנין השנים ללא כשיטת הרמב"ם שהיתה נהוגה אז [ובאמת משם מוכח דכל הנידוי שהוזכר בשו"ת מוהרשד"ם (יו"ד קכ"ב) היה על

(ב) לדעת רש"ס חרב הבית בשנת ג"א תתכ"ט היינו בשנת תכ"א לבנינו והמנין לחורבן מתחיל משנת ג"א תת"ל וכאמור שמונאי שביעית היתה שנת החרבן, נמלא אפוא שלדעתו ג"א תתכ"ט היא א' לשמיטה. ובעיקר הפירוש בש"ס הרי הוא מפרש כרש"י שהיות והמנין לחורבן מתחיל מב' לשמיטה ע"כ צריך להוסיף שנה.

(ג) לר"ה ור"ת יס גירסא אחרת בגמ' שם "האי מאן דלח ידע כמה שני בשבוע ניבצר תרתין שנין או יוסיף חמש שנין וסימנך וכו'", ולדעתם המדובר כאן הוא במנין שטרות שהתחיל בשנת מ"א לבית שני והיינו אלף שנה אחרי יציאת מצרים כדאיתא בע"ז (י' א') והיא שנת ג"א תמ"ט ליצירה, והיא שנת ג' לשמיטה. ולכן הרואה לדעת השנה שבה הוא עומד יחסר שנתים ממנין שטרות ויחלק לשבע וזו היא שנת השמיטה. ודעתם כרש"ס שהחורבן היה בשנת ג"א תתכ"ט.

והנה בספר כתר תורה לר"ד ויטל מזה קי"ד כתב וז"ל "נמלא לפי חשבון זה [הרמב"ם] ששנתנו זאת שהיא שנת ה' רל"ה לבריאת עולם היא שנה רביעית לשמיטה ולדעת רש"י היא שלישית לשמיטה ולדעת ר"ת לאלה מפרושו שחופס עיקר היא חמישית לשמיטה, ואחרי אשר ראינו אשר הסכימו שלמים וכן רבים בחשבון הרב [הרמב"ם] שתפס החשבון הממוצע ראוי למנות בו שהאמצעי משוכח" עכ"ל.

ודברים אלו לכא' ז"ע דהרי שיטת ר"ת העיקרית בע"ז שם בד"ה האי [כנגד שיטתו הראשונה בספר הישר חלק

החידושים (מהדו' שלזינגר) סי' תר"ט] תואמת את שיטת הרמב"ם לפי הגאונים, ועוד ז"ע שהרי שנת ה' רל"ה היא שלישית לשמיטה לשיטת הגאונים, וכדיבאר לקמן, ועוד דבתוס' ר' אלחנן (ע"ז שם) כ' שמסקנת ר"ת ששנת תתקמ"ב היא שמיטה, ובסה"ת ג"כ כתב ששנת תתקס"ג היא שמיטה לר"ת, וגם בספר הישר מסקנת ר"ת ששנת ד' תתק"ז היא שמיטה, א"כ מסקנת ר"ת כהרמב"ם, דיואל לפי"כ דתתקל"ו היתה א' בשבוע.

ולשיטות הראשונים הנ"ל היינו טעמא שמחלקים לשבע משום דקיי"ל כרבי יהודה ששנת היוכל עולה למנין שמיטין ולכן מחלקים תמיד לשבע וא"ל להוסיף שנה בכל ז' שמיטות.

(ד) הרמב"ם (פ"י מהלכות שמו"י) פוסק כחכמים ששנת היוכל אינה עולה למנין שמיטין, ולפ"ז ראה לומר שגם לאחר החורבן הוא כן וע"כ אין למלא את החשבון ע"י חלוקה לשבע, ברם הכריע כשיטת הגאונים שלאחר החורבן לא מנו יוצלות אלא שמיטין בלבד וע"כ נכון החשבון ע"י חלוקה לשבע. ודעת הרלב"ה ושאר מפרשים שהרמב"ם סובר ששנת החורבן היא ג"א תתכ"ח שהיא ת"כ לבנינו ושנה שלאחריה ג"א תתכ"ט היא מונאי שביעית.

(ה) להגאונים יס פירוש אחר בגמרא שם עיין בתשובת הרמב"ם שצבס"מ שם, וכן בתשובה ג' (הרכבי סי' מ"ו) וכן משמע בפ"י ר"ח (ע"ז שם) שמנין שבע שבע נמנה מחורבן בית ראשון, שאף הוא היה במונאי

וע"ז העלה הרלב"ח שהמנין שלנו הוא לפי מולד זהר"ד היינו מולד תוהו שנה אחת למפרע ואילו המנין ב"ס הוא מולד אדם הנקרא מולד וי"ד או ויד"ס [ועיין תוס' ר"ה ח' א'], ולפ"ז נמצא שמה שנאמר בגמ' שנת ג"א תתכ"ט הרי לפי מנין שלנו הוא ג"א תת"ל וכן מה שאמרו שג"א תמ"ט הוא התחלת מנין שטרות הרי לפי מנין שלנו הוא ג"א ת"ג, ונכונים אפוא דברי הרמב"ם, וראה גם בספר העיבור (מאמר ג' שער ז') ב"ס הגאונים רב האי ורב סעדיה וכן בספר המאור (ע"ז ס) שמבואר כן, וע"ע ברמב"ם (פי"א מקדוה"ח הט"ז) ושו"ת מבי"ט (ח"א סימן נ').

ז) אמנם התוס' (ע"ז ס) וכן הרא"ש שם וטור (ח"מ סי' ס"ז) נקטו החשבון כפי דרך הש"ס, דהיינו מולד אדם ככאמור לעיל לפי חשבון זה היה בשנת ג"א תתכ"ט מולאי שביעית, וע"כ כתבו בתוס' שם שלפי ר"ת ורשב"ם הרי שנת ה"א י"ב היא א' לשמיטה, וברא"ש כתב ששנת ה"א ע"ד היא שמיטה, והטור הזכיר שנת ה"א פ"ח, ואע"פ שהם מקדימים שנה אחת לפני החשבון של הרמב"ם מ"מ הכל הולך אל מקום אחד משום שכאמור הם נקטו החשבון למולד אדם, ואילו הרמב"ם נקט החשבון למולד זהר"ד כל זה מבואר בדברי הרלב"ח.

וראיתי לחכמים בתשובות שהשיגו ע"ז ואין דעתם מסכימה עם דרך זו, דמסתבר להם שגם החשבון בגמ' הוא למולד זהר"ד, ונמצא אפוא שחשבון שנות

שביעית. והיינו לכאורה שהשנה שלאחר החורבן היתה מולאי שמיטה דהחורבן היה שנת ג"א של"ח, וג"א של"ט היתה מולאי שמיטה, וכל זה לפי מנין הגמרא דהיינו מולד אדם ויתבאר להלן, ובדברי הרמב"ם והראשונים נראה שחשבון זה מתאים עם השיטות הנ"ל ששנת ג"א תתכ"ט היא מולאי שמיטה ועיין תומים סי' ס"ז ס"ק ג', וגם לפי"ד מתבאר כן דמולאי שביעית דחורבן בית ראשון היינו השנה שלאחר החורבן, ולפי פי' ר"ת והגאונים בדברי הגמ' בע"ז יולא שאנו מחלקים מנין שטרות שצידנו לשבע ואח"כ מורידים ממנו שנתיים והיא שנת השמיטה, וא"כ לפי כל הראשונים שמוכח מהם שמנין של שטרות התחיל בשנת ג' ת"נ בע"כ יולא מנין שנות השמיטה כשיטת הרמב"ם דשנת תתקל"ה שהיא אלף תפ"ז לשטרות היא שמיטה וכן הלכה לפי פ' - 1484 מתחלקים בדיוק לשבע, ודו"ק.

ו) והנה בתשובות הרלב"ח נתקשה טובא בדברי הרמב"ם שכתב שם ששנת ד"א תתקל"ו היא שנת אלף ק"ז לחורבן, והיא מולאי שביעית לפי מסורת הגאונים, והרי אם נקטינן ששנת ג"א תתכ"ט היתה מולאי שמיטה שאז התחיל המנין לחורבן, וכנ"ל, נמצא אפוא ששנת ד"א תתקל"ו צריך להיות אלף וק"ח לחורבן, וכן מש"כ הרמב"ם שם ששנה זו היא אלף תפ"ז לשטרות הנה לפי האמור שמנין שטרות התחיל בשנת ג"א תמ"ט הרי שצריך להיות ששנת ד' אלפים תתקל"ו היא אלף תפ"ח לשטרות.

השמיטה לר"ך להקדים בשנה לפי שיטת כמה ראשונים.

(ח) ודרך אגב יש לציין שיטת הגר"א שהובאה בפאת השולחן (סי' כ"ט ס"ק כ"א) ונדפס בהשמות לחו"מ (סי' ס"ז) שגם המנין שלנו הוא למולד אדם, והטעם שמוסיפין שנה אחת היינו משום שבשנת המבול לא שמשו המזלות והיא עולה למנין השנים, ובזה מבאר דעות הראשונים שחשבו לפי מנין וי"ד כסדר עולם דס"ל שגם חשבוננו מו"ד והטעם שמתחילים המנין מזהר"ד הוא להשלים חסרון חשבון שנת המבול.

ולכאורה יש להעיר על התשובות ומתוך דברינו יתבאר הרבה סימוכין לתשובת מהרל"ח ובידור חשבוננו של הרמב"ם והעומדים בשיטתו.

(א) בספר הישר (מהדורת שלזינגר סי' תר"ז בסופו) כתוב "הגיה ר', ושנת ט' לפרט שקבעתי שנת ג' לשמיטה לפי שיטת הראשונים שמנו לתשרי של עיקר שנת ט' לפרט הוא שנת ד' לשמיטה ותשרי ר"ה לשמיטה והוא תשרי שלאחר ניסן של יצירה וכן עיקר", ע"כ. והיינו שמסיק ששנת ד"א תתק"ט אינה ג' לשמיטה אלא ד' לשמיטה, ושנת ד"א תתק"ז היתה שמיטה ולא שנת תתק"ו כפי שסדר תחילה.

וב"ה בספר התרומה (ע"ז סי' קל"ה) "ור"ת מ"א בסדר עולם דרבנן סבוראי שנת ד' אלפים וה' מאות וששים וארבע לבריאת העולם וסימנך ס"ד לפרט אז היתה שמיטה ולפירוש זה יהיה השמיטה שנת תשע מאות

וס"ג וזה החשבון היה תופס עיקר והיה אומר הטעם לפי דבניסן נברא העולם ומתשרי דבתריה מנינן שמיטין א"כ מתאחרת שמיטה שנה א", ע"כ.

וב"ה גם בתוס' ה"ר אלחנן ע"ז שם שלפי חשבון זה היה בזמנו שנת שמיטה ד"א תתקמ"ב. וראה גם במדרכי גיטין סי' תנ"ט והוא מסמ"ק סוס"י רמ"ט וז"ל "ושמיטה לפי בני א"י היתה ל"ח לרש"י ול"ט לר"ת ובסדר דרבנן סבוראי יש שהיתה שמיטה ד"א תקס"ד", ע"כ.

וראה בתומים (סי' ס"ז) שביאר דאע"פ שלפי סדר דרבנן סבוראי לריכה שמיטה להיות בשנת מ', מ"מ אינו כן דהם נקטו למנין זהר"ד ולכן נוספה להם שנה, וכנראה שזוהי גם כונת ר"ת בספר הישר וראשונים הנ"ל.

והנה עכ"פ מסקנת ר"ת להלכה מתאימה עם שיטת הרמב"ם. וע"ע תו' ר"ק משאנץ בשיטת הקדמונים ע"ז שם, וגם בכפתור ופרח (פ' נ"א) כתב שר"ת ורוב הראשונים מסכימים להרמב"ם וסדר רבנן סבוראי הנ"ל הוא כנראה סדר עולם זוטא הנדמ"ח שחתם ספרו בזה"ל, "מאדם עד היום הזה שהוא י"א כסלו שנת השמיטה ושנת ד"א תקס"ד אז היתה שנת השמיטה".

(ב) בספר העיבור (מאמר ג' עשר שביעי) שעליו יסד הרל"ח את דבריו מבאר מחלוקת החכמים בזמן בריאת העולם, והביא שם מדברי הגאונים רב האי ורב סעדיה, ותמלית הדברים שכבר הסכימו חכמים שבניסן נברא העולם ולענין המנין

במסכת ע"ז (ס) שאמרה שיש בפרטים בין מנין שטרות לסדר עולם מ"ח שנה וכן מה שאמרו שיש ביניהם בפרטים שנתים היינו לפי מנין וי"ד, אבל לפי מנין בהר"ד ה"ז מ"ט שנה, והבדל ביניהם בפרטים הוא רק שנה אחת.

גם בספר יסוד עולם (מאמר ד' פי"ז) כתב שמנין שטרות החל ג"א ות"נ לבריאה שהיא שנת מ"א לבנין הבית, ומבואר כנ"ל שמנין הגמ' הוא למוולד וי"ד, והמנין שלנו הוא לבהר"ד. וראה שם גם פני"ח ועוד מקומות שתמיד יש הבדל בשנה אחת בפרטים בין מנין בריאת עולם למנין שטרות, וכן נודע ממנין שטרות שאכל הגאונים שהוא מג"א ת"נ.

וכן מבואר בספר מסעות תימן לר"י ספיר יעו"ש (פט"ז) שעדיין נהגו בזמנו בתימן למנות מנין שטרות, ושנת ה' תרי"ט היתה שנת ב' אלפים ק"ע לשטרות, והוא כמנינו של הרמב"ם ושיטתו, ובתימן היא מסורת שלא נפסקה כידוע. יש להוסיף, שלדעת ר"ח ור"ת הנ"ל שמפרשים הגמ' בע"ז עפ"י מנין שטרות א"כ כל המונים מנין שטרות מג"א ת"נ ימצא חשבונם לשנת השמיטה בהרמב"ם.

ג) מלבד המסורת של הגאונים מצאנו בעוד ספר קדמון כשיטת הרמב"ם הלך הוא בפסיקתא זוטרתא מדרש לקח טוב פ' שלח שכתב ששנת ד"ף ס"ו [ר"ל ד"א תתס"ו - פ' סופית היא ת"ת כמ"ש ברכ"י סוכה (נ"ב ב')] ובספר כפתור ופרח פכ"ה בשם אלפא ביתא דר"ע] היא שנת אלול ל"ז [ט"ס ול"ל - אלף

יש שמונין מתשרי שהיה לפני ניסן והוא מולד בהר"ד והם מעבדים גו"ח א"ד ז"ט ויש שהתחילו המנין מתשרי שלאחריו והוא מולד וי"ד והם מעבדים בה"ז גו"ח, ובין שניהם יש כחשבון שנה אחת ואין מחלוקת זו מביאה שום ספק בעבורי השנים וקבועי המועדים.

ורס"ג כתב על השנה שעמד בה שהיא אלף רל"ח למלכות אלכסנדרוס היינו מנין שטרות ושנת ד"א תרפ"ו לבריאת עולם, ויש אחרים שמנו אותה שנה לד"א תרפ"ז, ואין חשבונם נכון כי לפי מסורת התלמוד יש הבדל בפרטים בין שני המנינים כשיעור ב' שנים.

ובתשובת ר"ה גאון שהובאה שם כתוב לזאלו המונים ממולד בהר"ד הרי שלאותה שנה שעמד בה יש להוסיף על ג"א תמ"ח - אלף וס"ד שנים, ואילו למונים ממולד וי"ד יש להוסיף על ג"א תמ"ח - אלף וס"ג שנים, ואין ביניהם כל נפ"מ, עי"ש באריכות. ועיי"ש בדברי רס"ג ורה"ג שדחו דברי מי שסבר שטעם השנוי בשנה במנין הוא משום שנת המבול שפחותה מהמנין. (ובש"ת רלב"ח הועתק בדברי ר' האי גאון "שנת היובל" במקום "שנת המבול").

עוד כתוב בס' העיבור שם שער שמיני שמנין שטרות החל אחר מ' שנה לבנין בית שני והוא ג"א ת"נ למנין בהר"ד, והיו השנים השלמות בין בריאת העולם ושנת תחילת מנין שטרות ג"א תמ"ט, והשנים שבין בריאת עולם עד אז ג"א תמ"ח. והגמ'

העתיק כנראה יסוד חשבון השמיטה מספר העיבור, דבשנת השמיטה נקט סדר הגמ' ואח"כ כתב מפורש סדר הגמ' הוא לוי"ד וסדר שלנו לזהר"ד.

וכבר עמד בתמיה בס' הזכרונות לר"צ הכהן בפרטים אלו על ספר העיבור ויסוד עולם, וזה לשונו בקונט' משיב הטענה, "וראיתי עוד ביסוד עולם סם מביא בשם רבינו אברהם ב"ר חייא הספרדי שכתב בחיבורו שחיבר במלכת העבור טעם נכון לסדר גו"ח אדז"ט, ולענין העבור יאמר כי הנה אין לנו מאוויס בשמירת החדשים אלא מיציאת מצרים שנאמר החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון וגו', שענין הכתוב הוא לאמר כי כל חודש הזה הוא לכם ראש חדשים ראשון וגו' ר"ל כל ר"ח שיהי' בתוך ימי החודש הזה הוא יהי' ראשון לכל חדשי השנה, אבל ר"ח שיהי' קודם ימי החודש הזה אינו ראשון אלא הבא אחריו שהוא בתוך ימי החודש הזה הוא ניסן, ומשם רמז לעיבור השנה, והנה כתיב את היום הזה אשר יאחתם מצית עבדים ובסוף אמר לא יאכל חמץ, וביאורו מהיום הזה ואילך הוא שלא יאכל חמץ, אבל קודם לכן אין אתם חייבים בזה, ולפיכך אי אפשר לעשות אלא ביום שיאכלו ממצרים או לאחריו, אבל אם יחול יום ט"ו בניסן קודם זמן יציאת מצרים [והוא ממילא נמשך מהקודם שיהי' ר"ח קודם ימי החודש ההוא] נכרך לעבר השנה, וידוע שישראל ילאו ממצרים בשנת ב' אלפים תמ"ח והיא שנת ה'ט"ז ממחזור קכ"ט, ובסוף חודש אדר מהשנה השנית לאחתם שהיא שנת י"ז למחזור שלמו י"ב חדשי לבנה ועדיין לא נשלמה שנת

ל"ז כמו שהוגה שם לחורבן והיא שנת אלף תי"ז למלכות אלכסנדר וכו' והיא שנת אלף לגלות לדקיהו וכו', ודבריו מתאימים עם חשבון של הרמב"ם ששנת ג"א תת"ל היא הראשונה לחורבן ושנת ג"א ת"נ ראשונה לשטרות ושנת ג"א של"ט היא ראשונה לחורבן הבית הראשון, והיינו כאמור שהחשבון בש"ס הוא עפ"י מנין וי"ד וחשבון שלנו עפ"י זהר"ד, ויש להוסיף שנה אחת.

ומש"כ במבוא לספר לקח טוב כאילו רס"ג ורה"ג ס"ל שמנין שטרות התחיל בתמ"ט, זה אינו כלל, דבספר העיבור מבואר שהיינו למנין וי"ד ולמנין זהר"ד הוא בת"נ וראה בספר העיבור סם שער ששי שכתב שישראל נכנסו לארץ בשנת ב"א תפ"ח וחורבן בית ראשון שנת ג"א של"ח ובית שני נבנה בג"א ת"ח.

וראה גם ביסוד עולם מאמר רביעי (פט"ז), ומבואר שם שכל חשבונות אלו הן עפ"י החשבון בגמ' שהוא מולד וי"ד, ול"ע שהיה לו לבאר שעפ"י חשבון זהר"ד יש להוסיף שנה אחת. ברם יש להעיר שבעל ספר יסוד עולם כשמונה מנין שטרות כתב שתחילתה מג' ת"נ וכפל זה כמה פעמים ויעוי"ש שהביא סם ג"כ מהראב"ד בספר הקבלה ואילו בגמ' ע"ז (סם) מבואר שמנין שטרות התחיל ג' תמ"ט, ובע"כ ל"ל כמ"ס בספר העיבור שמנין הגמ' הוא משנת וי"ד ומנין שלנו מזהר"ד, ע"ש באורך, ומנין שטרות התחיל בת"נ כמבואר בכל שו"ת הגאונים וכמו שכ' בספר בקונטרס המועדים וע"כ כולם סבירא ליה שמנין סדר עולם לוי"ד ומנין שלנו לזהר"ד, ובעל יסו"ע

אמנם להשיב על פרטי דבריו בעי אריכות, אך בקיצור הדברים נראה לכאורה ללא כדברי בעל היסוד עולם.

ומה שהביא בשם ראב"ח הספרדי הנ"ל, כי הנה ידוע הוא כי מניינו לשנים ולמחזורים הוא ממולד בהר"ד שהוא מולד תוהו של שנה שקודם יצירת אדם הראשון, וזה כי אדם הראשון נברא בשני והי' אותו יום ר"ה וכדברי האומר שבתש"י נברא העולם שעליו אנו סומכים ומולדו הי' ב' שעות על היום והסימן וי"ד, ומפני שהי' כבר העולם עומד ה' ימים קודם בריאת אדם ויום אחד בשנה חשוב שנה לפיכך מנו גם שנת תוהו במספר השנים ונחסר יתרון שנה פשוטה שהוא ד"ח תתע"ו וי"ד ימים, ח' שעות, תתע"ו חלקים מן וי"ד ויאל מולד תוהו - בהר"ד וממנו הוא מניינו.

וביסוד עולם עצמו (שם פרק י"ד) מביא שבני מזרח מעברים במחזור שנות בה"ז גו"ח ואין מחלוקת בענין שנות העבור אלא במספר השנים מהבריאה, שהם מונים למולד וי"ד ואין מחשבים שנת תוהו במספר השנים וכשאלנו שנת תר"ג הי' לבני מזרח שנת תר"ב, ולפיכך אם אכלנו המעוברות גו"ח אדז"ט הנה הוא אכלס כפי מניינם משנות הבריאה בה"ז גו"ח עי' שם וכן כתב המפרש על הרמב"ם פ"ו מהל' קדוה"ח ה"ח עי' שם.

והנה מנין ב' אלפים תמ"ח שעד יציאת מצרים הוא מבואר החשבון בפ"ק דע"ז (ט' א') יעו"ש ברש"י שחשוב שנות דור

החמה, והי' ראש החודש הי"ג מקדים על חודש לאתם ממלכים כמו י"א יום, וגם הפסח אם עשוהו בחודש ההוא הי' קודם ליום יציאת מצרים, ולפיכך עשו שנה זו מעוברת, ולא הי' החודש הזה ראשון לחודשי השנה ושבו פסח אלא החודש הבא אחריו שר"ח שלו באחד מימי החודש לאתם ממלכים ופסח שבו מאוחר ליום יציאת מצרים וכן על דרך הזה עד י"ט שנה הי' סדר השנים המעוברות ב' ד' ז' י' י"ב ט"ו י"ח, ושנת הכ' והיא שנת ה' ממחזור ק"ל תשוב ניסן שלה לניסן יציאת מצרים בדיוק, ואם נעשה מחזורים של י"ט שנה משנת יציאת מצרים הי' סימן המעוברות בהם דז"י בה"ח, ולפי שרוננו לסדר השנים על שנות הבריאה ולמנות שנות המחזורים מתחילת הבריאה לפיכך יהיה הסדר גו"ח אדז"ט", אלו הם חורף דבריו ז"ל. והרב יסוד עולם שיבא דבריו וכתב דמה שאמר שב' אלפים תמ"ח יאלו ממלכים זה אמת וכבר פירש ופרט החשבון בעל המסורת ויעיד עליו תנא דבי אלבי, וכן יסד ר' חסאן הדיין והחכם הרפתי יסדו כמו כן וכו', והאריך בהם וכתב שהעתיקם בקלרה ורבינו אברהם האריך יותר, עי' שם.

והיצא מדבריהם חידוש מופלא בענייני העבור והדבר שעליו מעברים מה שלא נמלא לרז"ל בזה. וגם משמע שם מדבריו שגם אז מן לאתם ממלכים עד היום אנו עושים על סדר זה של גו"ח אדז"ט מה שאינו כמו שנתבאר, והודה בו בעל יסוד עולם עצמו.

מהרלצ"ח בקונט' הסמיכה מה שכ' על דברי הרב בעל יסו"ע.

וממוצא דברינו יס' להעיר על מה שסמכו החולקים על מהרלצ"ח דבריהם על היסוד עולם ולהאמור הרי בעל יסו"ע ובעל העבור כתבו חשבון השמיטין למוולד וי"ד וכמס"כ מהרלצ"ח בדעת שאר הראשונים.

(ד) מה שהביאו מהעיטור לכאורה כריך בירור, שהרי העיטור כתב לפי החשבון בגמ' שהחורבן היה בשנת ג"א תתכ"ח, ותתכ"ט היא הראשונה למנין שמונין מהחורבן, ונמצאת שנת ד"א תתקמ"ב היא אלף וקי"ד לחורבן, והיא מוצאי שמיטה לפי חשבון הגמרא. וראה גם בהעיטור (מאמר זמן) שמונין שטרות החל בשנת ג"א תמ"ט, וזה כמו שכתב רלצ"ח בשיטות הראשונים שמונו למוולד וי"ד, וא"כ מה מצאו בספר העיטור כדי להכריע נגד מסקנת הרלצ"ח, אלא שכאמור בדברי הגאונים והראשונים מבואר שמונין שטרות מתחיל בג"א ת"נ והיינו למנין בהר"ד.

(ה) ראה בספר המאור (ע"ז סס) שכתב שלפי מנין בהר"ד חרב הבית בשנת ג"א תת"ל, ושנת ד"א תת"ק היא שמיטה, וזה מתאים למנין הרמב"ם. וגם בהשגות הראב"ד בספר (סס) והובא בספר התרומות (שער מ"ה) משמע שמסכים עמו בחשבון זה אע"פ שנחלק עליו ולדעתו אין מניני בהר"ד או וי"ד שייכים למנין שמיטין התלויים בקדושת עזרא או קדושת יהושע.

ודור שחי כל אחד קודם בנו דשנים שאח"כ אתה נותן לבנו ותמצא מאדס הראשון וכו', ע"י שם כל החשבון ותראה שהוא משנת יצירת אדם הראשון עצמה, שהרי החשבון הוא מימי חיי אדם הראשון. וכן הוא מבואר ברמב"ם (פ"י מהל' שמיטה ויובל ה"ב) להדיא, שכתב "שנה שאחר ארבע עשרה שנה שכבשו וחלקו והוא שנת אלפים וחמש מאות ושלש ליצירה מר"ה שאחר מולד אדם הראשון שהיא שנה שני' ליצירה" ע"כ, הרי ג"כ דהחשבון משנה שני' ליצירה שהיא שנת מולד וי"ד וזה מבואר, וא"כ לכאורה נראה דנסתרו דבריהם ז"ל, כי שנת ב' אלפים תמ"ח למוולד וי"ד היא שנת ב' אלפים תמ"ט למוולד בהר"ד שעליו נוסד הסדר גו"ח אדז"ט וא"כ הוא שנת הי"ז למחזור קטן אגו"ח אדז"ט ממנו מעוברות, וא"כ היתה השנה ההיא מעוברת והשנה שאחריה אינה מעוברת והי' ראש חודש ניסן של שנה שאחריה קודם לזמן חודש ניסן של יציאת מצרים, וכן הפסח קודם לפסח של שנת זאת מצרים, והוא מבואר, עכ"ל.

ובס' העיטור [במאמר שטר] כתב שמונין שטרות התחיל בתמ"ט, ובכל הגאונים וס' לקח טוב פ' שלח שנקטו התחלת מנין שטרות משנת ת"נ וכ"ה שיטת הרמב"ם ע"כ חולקים בפרט זה על ספר העיטור [או שמוכה מזה שהעיטור חישב למנין וי"ד], שכבר העירו על בעל העיבור ויסו"ע שעשו חשבון המולדות עפ"י זמן יציאת מצרים ב"א תמ"ח והרי זמן זה הוא למוולד וי"ד וחשבונות שלהם הם למוולד בהר"ד. וע"ע בשו"ת

שר"ת הכריע כשיטה זו ולכו"ע תתקמ"ב ותתקס"ג היו שנות השמיטה, גם בספר כפתור ופרח (פ' נ"א) איחא לדינא מסכימים ר"ת ורוב הראשונים לחשבון הרמב"ם ושכן צריך לנהוג לדינא.

ז) בדבר תשובת הרמב"ם שהביאו שמואל בדבריו ששנת ג"א של"ח היתה שמיטה והיא שנת החורבן ואילו שנת ג"א של"ט היא מולאי שמיטה, ותמהו עליו שהרי לפי החשבון של מושב בני ישראל באר"י נמצא ששנת ג"א של"ח מולאי שמיטה היתה.

הנה עיין בתומים (סי' ס"ז סק"ג) שהאריך לבאר שאכן לפי החשבון באמת שנת ג"א של"ח היתה שמיטה והיא היתה שנת חורבן בית ראשון וכנראה שזוהי גם שיטת הרמב"ם בתשובתו. וכן נמצא גם לפי הר"ח בע"ז שם ותשובת הגאונים שהביא הרמב"ם ששיטת חשבונם היא שכדי לדעת את שנת השמיטה יש ליקח את מנין היצירה ולהפחית ממנו ג"א של"ח שהוא תאריך חורבן בית ראשון והנותר לחלק לשבע, ולדבריהם נמצא לכאורה ששנת החורבן היתה שמיטה, ושנת ג"א של"ט היתה א' לשמיטה. וכנראה שגם דעתם היתה כהנ"ל בשיטת הרמב"ם ויש להאריך בזה. ועיין בשו"ת קול מבשר (סי' ס') שהאריך בזה וגם שם הביא את שיטת ר"ת הנ"ל בספר הישר שמסכימה לשיטת הרמב"ם ורבנן סבוראי.

ו) ומה שכתבו שגם החשבונות הנזכרות בגמרא הן למנין דהר"ד הנה שיטה זאת מאלנו בספר יבין שמועה לרשב"ץ בריש מאמר חמץ בשם ר' חסאן ב"ר אברהם הספרדי בתור שיטה יחידית, אבל הרשב"ץ דחה דבריו והביא דרוב ראשונים חולקים כי לפ"ז לא יתכן שבשנת יציאת מצרים שהיתה בשנת ב"א תמ"ח יהיה ר"ח ניסן ביום ה' [כדליתא בשבת פ"ז], ועל כרחנו שהמנין בש"ס הוא למנין וי"ד ולפיו מתאים ששנת ב"א תמ"ח היא שנת יציאת מצרים. ועיין שו"ת מעיל דקה (סי' כ"א) שדן ג"כ בזה ופשוט לו שם שלדברי ר' יהושע נכנסו לא"י בתפ"ט או בת"ץ לבהר"ד. ושם רמז שיש לו פי' נכון ברמב"ם כאן עי"ש מש"כ.

ועל מה שכתבו סייעתא ללא כהרמב"ם מהגאונים כמו רב היכלאי גאון ורב כהן דדק ורב שלום ורב נוטראי ורב עמרם ורב נחשון ורב זמח, הדברים ל"ב ללא מנינו בגאונים אלו או אחרים שיחלקו על רב האי גאון ורס"ג במש"כ שמנין הגמ' לוי"ד ומנין שלנו לבהר"ד, ואדרבא בתשו' שבספר העיבור כ' שאין שום שום הדלל בחשבון השנים אלא שמה שאנו מונים ד"א תרפ"ז הרי לוי"ד מונין אותו בתרפ"ו, גם סדר דרבנן סבוראי שהובא בספר התרומה (ע"ז קל"ד) ובתוס' ר' אלחנן שם מובאר ששנת ד"א תקס"ה היתה שמיטה וזה מתאים לחשבון הרמב"ם, וכ' הראשונים הנ"ל

קונטרס אחרון

סימן קסד

ברכה במצוה הנעשית ע"י שליח

(בענין מה שכתבנו בסי' י"ב)

כתב וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם והיינו להנשא אשה בקידושין מקיים בזה מ"ע גם בכה"ג דל"ש שיקיים מ"ע דפו"ר וכגון בזקן שאינו מוליד ואין זה מ"ע חיובית דאין כל אדם מחויב לקדש אשה אלא כשנשא אשה חייב לקנותה בקידושין תחילה, וע"ז כתב דכל המקדש בין הוא בעצמו בין שמקדש ע"י שליח לריד שיצרך ברכת אירוסין או הוא או שלוחו וס"ל דהוי כשאר ברכת המצות בעלמא ולכך סיים שם שם קידש ולא בירך לא יצרך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה, עכ"ל, וזה"ל דפ"ק דכתובות פליג ע"ז וס"ל דהוי ברכת השבח כיון דליכא מצוה כלל בקידושין ואף פו"ר אינו מקיים בקידושין דאפשר לו ע"י פילגשג.

מאידך מצינו שיטה אחרת בדברי הראשונים, התוס' בכתובות (ז' ב' ד"ה שנאמר) כתבו להסתפק בזה אם שליח מברך וז"ל "ויש ללמוד משם [וממעשה דרבקה] שיש לברך ברכת אירוסין לאשה המתקדשת ע"י שליח שהרי אליעזר שליח היה [ובמסכת כלה ילפינן לברכת אירוסין מקרא דכתיב ויברכו את רבקה] ונראה דאסמכתא בעלמא היא דעשרה לא משתמע מהתם ולא איירי פשטיה דקרא בברכת אירוסין", עכ"ל.

מתני' האיש מקדש בו ובשלוחו, ובגמ' אמר רב יוסף מצוה זו יותר מבשלוחו כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא, ומצינו בדברי המפרשים שכתבו דהאי כלל לא מצוה זו יותר מבשלוחו לא נאמר אלא במצוות שנתבאר בסוגיין דהיינו קידושין וכבוד שבת (יעויין ביד המלך פ"ל מהל' שבת), ויש מן האחרונים שנקטו דכלל זה נאמר גם בשאר המצוות.

ולאבנת הדברים נראה להקדים ביאור הענין בעיקר דין שליחות במצות באלו אופנים שייד לומר שמצוה זו יותר מבשלוחו, גם יש לבאר המסתעף מענין זה מה שדנו האחרונים בעושה שליח לקיים המצוה מיהו המזכר, דמי אמרינן דהשליח מברך, או שהמשלח מברך והשליח יעשה רק את מעשה המצוה.

הרמב"ם (בפ"ג מהל' אישות הכ"ג) כתב וז"ל כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח לריד לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו כדרך שמזכרין על כל המצוות ואח"כ מקדש, ולשיטתו אזיל דס"ל דקידושין מ"ע הוא ומנה מצוה זו במנין המצוות (מ"ע רי"ג) וכן בהקדמה להל' אישות כתב בפרטי המצות לישא אשה בכתובה וקידושין וכן בפ"א מהל' אלו ה"ב

עוד מצינו לעת המהר"ח או"ז (סי' קכ"ח) שכתב להדיא דאין השליח מצדד וז"ל "שדוקא בקידושין מורה בו יותר מבשלוחו כיון שאין השליח נהנה מן הקידושין כלום ואדרבא נפסד שנאסרת עליו אבל בשחיטה והפרשת חלה וכיו"ב לא יהא מורה בו יותר מבשלוחו כאשר נהגו רבותינו בכל העולם שאעפ"י שבקיאין בהלכות שחיטה נותנין לחזן לשחוט וכן גם בהפרשת חלה וללמד את בנו תורה וכן יהא גם במילה שאפילו האב אומן יכול לכתחילה לומר לאחר למוול ובכל חלה יוכל השליח לצדד", ולגבי קידושין כתב שם עוד "אכן בקידושין איני סבור כלל שיוכל השליח לצדד ולקדש את האשה אם לא שהמשלח עומד אצלו ושומע ויואל בזכרת השליח כמו שאם ראובן מניח תפילין או מתעטף בזליפת שחבירו יכול לצדד בשבילו וכן בהדלקת נרות חנוכה אם ראובן מדליק נרות בבית של שמעון דיכול רק להוציא את שמעון יד"ח בזכרה", עכ"ל.

ובב"ח (סי' תרע"ו) הביא דברי מהר"ח או"ז אלו לענין הדלקת נר חנוכה וז"ל שם "מאחתי בהגה"ה אדם שהדליק נר חנוכה יכול להדליק לאשה ולצדד וכגון שעומדת אצלו בשעת זכרה אבל בענין אחר נראה למהר"ח [וכנראה הכוונה למהר"ח או"ז הנ"ל] שאין לצדד ע"כ ונ"ל דוקא דבר המוטל על גוף האדם ולא על דבר הנתחייב בזכרה וראיה מחלה ותרומה שהשליח מצדד בלא המשלח ע"כ מאחתי", עכ"ל.

ונראה לבאר שיטה זו דאיכא מאותו בהפרשת תרומה וחלה ושחיטה שעיקר קיום המזבח הוא תיקון החפלא היינו

שיופרשו תרו"מ וחלה מתוך התבואה או העיסה, וכן בשחיטה המזבח שבהמה זו תשחט כדין ולא לצדד בתרו"מ בעינין לדין שליחות דבלא סיהא לו רשות מהבעלים אין זכוה להפריש תרו"מ מתבואתו של אחר ואין קיום המזבח תליא בדין שליחות, ופשיטא דאי הוה דינא דמפרישין תרו"מ מן ההפקר הרי כל המפריש היה מקיים המזבח דאין עגם קיום המזבח בבעלים אלא בזה שעושה את מעשה המזבח שזזה מתקן את החפץ לאכילה, ובכל כה"ג ליכא נ"מ אם הבעלים עושים את מעשה התיקון או שליח מתקן הדבר דמ"מ המזבח תתקיים ע"י אחד מהם.

ובזה נראה כונת דבריו שכתב "שאין מלת הפרשת חלה אלא שתתקן העיסה שעיקר המזבח הוא לתקן העיסה וכן שיטת הנשחט", והיינו דעיקר המזבח בזה הוא תיקון החפץ. וזה גם ביאור הלשון שכתב הב"ח "ונ"ל דוקא דבר המוטל על גוף האדם ולא על דבר הנתחייב בזכרה", וגדר החילוק בזה נראה דכל מזבח שאם יעשנה ע"י השליח יקיים השליח המזבח במעשהו ליכא בזה לדינא דמזבח בו יותר מבשלוחו דמה לי הוא מקיים המזבח מה לי שולחו אבל במזבח שכל עיקר קיום המזבח אינו שייך אלא במשלח ושליח דעביד מעשה בעלמא הוא דעביד בזה אמרינן דודאי מזבח בו יותר מבשלוחו דבמעשה השליח אין כאן מעשה קיום המזבח, והיינו דינא דקידושין וכבוד שבת שהשליח במעשהו אינו שייך כלל בקיום המזבח ולכך בעינן דוקא שהוא יעשה המעשה בעצמו ולא שולחו, ולפי"ז יובן גם

כמותו, ועיי"ש עוד מה שהאריך להוכיח שיטה זו.

ובדי ליישב קושיית הד"מ הביא הקארה"ח לדברי התוס' רי"ד הג"ל וכתב דזזה נדחו כל הראיות שהביא התב"ש ומשום דגבי קבע לי מזוזה ה"ל כעושה שליה לעשות לו סוכה והוא ישב בסוכה וה"נ במזוזה הוא הד"ר בבית שיש בו מזוזה, אבל במאות כיסוי הדם שהתורה הטילה עליו דמי ששפך הוא יכסה אם מכסהו שלוחו לא קיים הוא כלום, והיינו נמי טעמא דמילה דומה לתפילין וסוכה וליצית דאינו בשליחות וכמ"ש בתוס' רי"ד עכ"ד.

והנראה צביאור דעת התוס' רי"ד דדין שליחות במאות דס"ל דמה שמועילה שליחות בקידושין וגירושין הטעם הוא דבדברים אלו שייך לייחס את מעשה השליח למשלח כיון שהשליח מקדש או מגרש את האשה עבור המשלח, ומש"כ בישיבת סוכה דלא יתכן לשלוח שליח שישב עבורו בסוכה דאין בישיבת השליח בסוכה כלום בכדי שנוכל לומר שקיים בזה המשלח מלות ישיבה בסוכה, והיינו דכל מורה שקיומה הוא חלות המעשה בקידושין וגירושין בזה שייך לדין שליחות, אבל מאות שקיומן הוא בעשיית מעשה המורה בכה"ג פשיטא דלא שייך שליחות.

ובזה יובן מה שהוכיח מזה הקארה"ח דלא שייך שהאב ימנה שליח למול את בנו, דהא כוונתו תורה שהאב ימול את בנו ובמינוי שליחות לקיום המורה על אף שימול השליח את הבן מ"מ הרי האב לא

הטעם דס"ל למהר"ח או"ז שאין השליח יכול לבדוק כיון דבמעשה השליח ליכא כלל קיום מורה אלא מייחס הדבר לבעלים וא"כ פשיטא שצכה"ג אינו יכול לבדוק.

עוד מצינו מאות שהיוצא הוא על גוף האדם, ונראה לבאר מה שיש לדון בזה לדין שליחות. הקארה"ח (סי' קפ"ב סק"א) הביא לדברי התוס' רי"ד שכתב וז"ל "יש מקשים א"כ לכל דבר מורה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי הנח תפילין עבורי ולאו מילתא היא שהמורה שחייבו המקום לעשות בגופו היאך יפטור הוא ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום, ודאי בגירושין וקידושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח, שכתב בגט אנה פלוני פטריה פלונית, וכן נמי האשה למי היא מקודשת כי אם לו, וכן בתרומה הוא נותן התרומה מפירותיו, וכן בפסח הוא אוכל ועל שמו ישחט ויזרק הדם, אבל בסוכה ה"נ ליכול לומר לשלוחו עשה לי סוכה והוא יושב בה, אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום, וכן ליצית וכל המאות", עכ"ל.

עוד הביא בקארה"ח (סי' קפ"ב סק"ב) מה שנחלקו האחרונים גבי מלות מילה אי מהני בזה שימנה האב [שיודע בעצמו למול] שליח לקיים המורה, דדעת הש"ך שזוהי מורה המוטלת על האב ואסור לו לבטל המורה ולמוסרה לשליח, אמנם התבואות שור פליג ע"ז וס"ל דאף שהמורה מוטלת על האב מהני בזה מינוי שליח ואמרינן דשלוחו של אדם כמותו, והביא ראיה לזה ממאות כיסוי הדם דמי ששחט הוא יכסה ומ"מ יכול למנות שליח דשלוחו של אדם

שם "אצל הדבר הפשוט הוא שמ"ץ התוס' רי"ד שהמלוא שחייבו המקום לעשות בגופו אין ר"ל גופו רק שהקב"ה אור שגוף שלו יהיה נעשה איזה מלוא וכגון תפילין וליצית שהמלוא שגופו יהיה מלובש בתפילין או ליצית ואם אחר הניח לו תפילין או הלבישו ליצית מהני וכן מילה שהליווי הוא שיהיה הוא מהול ואם אחר מל אותו מהני אף שהוא לא עשה כלום", יעו"ץ מה שהאריך בזה. ופליג על מ"ץ הקל"ה"ח דדברי התוס' רי"ד, ולמה שביארנו לעיל בדעת התוס' רי"ד לפמש"כ הקל"ה"ח א"ץ היטב כל משה"ק הבית אפרים ואכמ"ל.

ודאתינן להכח מולא הדברים כך הוא, שיט דין שליחות במלות ב' חלקים, הא' מלות כשחיטה והפרשת תרו"מ דפשיטא דמהני שליחות בזה וכפי שביארנו בדברי המהר"ח אור"ז, והב' מלות שבגופו כתפילין וליצית דפשיטא לכל מהני בזה שליחות וכפי שביארנו בדברי התוס' רי"ד.

ובמה שביארנו בדעת מהר"ח אור"ז דאין השליח יכול לבדק כיון דאין במעשהו כל קיום מלוא אלא רק מייחס המעשה למשלח שמעתי להקשות [מהגר"מ שטיינפלד] מדברי המג"א (סי' תל"ב סק"ו) שכתב דין בדיקת חמץ להוכיח ששליח יכול לבדק ממילה דלעולם השליח מצדד, והק' הדגומ"ר דיש להוכיח בפשיטות שהשליח מצדד מהא דאי' במתני' פ"א דתרומות חמשה לא יתרומו ומהם מי שאינו יכול לבדק, ואי נימא דשליח אינו יכול לבדק אמאי לא נמנה בכלל אלו גם שליח, וע"כ דשליח מצדד, וכתב שאינו יודע למה הוצרך המג"א

עשה את מעשה המילה וכל זמן שלא יעשה מעשה המילה צדנו לא קיים מה שאמרה תורה שהאב מלווה למול את בנו.

ובביאור זה בדברי התוס' רי"ד יובן משה"ק ע"ד הקל"ה"ח (בסי' קפ"ב) מהא דבעינן למילף מקרא דאין שליח לדבר עבירה ומשמע דאי לא הוה ילפינן לה מקרא הוי מהני שליחות לדבר עבירה ואם יאמר אדם לחבירו לא והרוג לי את הנפש נימא דשלוחו של אדם כמותו אע"ג שלא עשה המשלח כלום, דנתבאר לן יסוד דבריו דרק היכא דשייך לייחס את המעשה למשלח מהני בזה שליחות וא"כ קשיא טובא דברכיחה ליכא מידי דנימא שבה מייחס את מעשה הרכיחה למשלח ומ"מ חזינן דבעינן למילף לה מקרא ודו"ק].

אמנם הקל"ה"ח ביאר דין שליחות במלות באורפ"א, דכתפילין וליצית וכדו' אין המלוא רק להניח תפילין דבזה לא נסתים עדיין קיום המלוא שזה מקיים כשמונחים התפילין בראשו ולבוש בליצית שבגדו ובכל כה"ג ל"ץ שליחות, וזה מה שנקרא בלשוננו מידי דממילא, והיכא שקיום המלוא הוא במעשה וכגון קביעת מזוזה שבמעשה קביעת המזוזה גמר קיום המלוא בכה"ג שייך שליחות והיינו מידי דעשיה.

אך מצינו באחרונים שלא אבו בביאור דברי התוס' רי"ד כמוש"כ הקל"ה"ח, עיין בית אפרים (ח"מ סי' ס"ז) שכתב לבאר דבריו דכוונתו לומר דבמלות שחיובן הוא בגוף האדם כתפילין וליצית ל"ץ בזה שליחות וז"ל

מוטלת על גוף האדם כגון הדלקת נ"ח וכו' משא"כ היכא שהוא דבר המתחייב בצרכה כגון הפרשת תרו"מ.

ונראה שהחילוק הוא עפ"י מש"כ התוס' רי"ד בקידושין ללכך לא מהני שליחות באומר לחזירו הנח תפילין עבורי וכו' לפי שהמאנה מוטלת על גוף האדם, ולפי"ז גם בהדלקת נ"ח מה שמדליק לו חזירו אי"ז מתורת שליחות רק שעיקר המאנה המוטלת על האדם כך הוא שידלק בביתו נ"ח ואין חילוק בין ע"י עצמו לע"י אחר וזה המדליק או מדליק המתחייב במאנה, וה"ז כאומר לחזירו הנח לי תפילין על ידי, וא"כ כיון שאין המדליק שם שליח עליו שוב אין לו לבדך כיון שאין מאנה זו מוטלת עליו וכו', וכאן לענין דדיקת חמץ כ"ע אי דמי לנ"ח שהמאנה מוטלת על גוף האדם שיבדוק רשותו מחמץ וכו' אלא מ"מ מהני דדיקת אחר שבדוק בשבילו כמ"ס לענין נ"ח ולא מדיון שליחות, או שמא כאן כיון שעיקר המאנה שיהיה רשותו בדוק מחמץ כמוטל על דבר הוא וכמו הפרשת תרו"מ ומהני ביה שליחות, עכ"ל. [בדקדוק דבריו הכא יל"ע דסתר משנתו בדברי התוס' רי"ד שהבאנו לעיל כמוש"כ בבית אפרים לכוונתו על מאנות שחייבן מוטל על גוף האדם וכו'].

ולפי"ד י"ש לדון במאנות מעקה היאך דינה לענין שליחות, דהרמב"ם (פי"א מהל ברכות ה"ב - י"ג) כתב להדיא שעושה המעקה הוא המבדק וז"ל "עשה מעקה לגגו מבדק אשר קדשנו במאנתיו וכוונתו לעשות מעקה אבל אם קבע מזוזה לאחרים וכו' עשה להם מעקה מבדק על עשיית מעקה".

להוכיח מדיון שליח במילה דשמעינן לה להדיא ממתני', ולפי"ז יקשה דבקידושין נמי אי נימא כמהר"ח או"ז דאין השליח יכול לבדך למאי צעי לדיון דמאנה זו יותר מבשלוהו תיפו"ל דאינו יכול לבדך וע"כ אסור למנות שליח לקידושין, ואין סברא לומר דאיידי בכה"ג שעומד השליח ע"י המשלח.

ולכאור' איכא מזה ראייה לדעת הרמב"ם ששליח מבדק, אלא דהריב"ש (סי' פ"ב) הביא בשם ספר המנהיג שהעושה שליח לקידושין שלא יבדק השליח כיון דמאנה זו יותר מבשלוהו אלא יבדק קודם נשואין וכמו שמצינו בצרכת המזון דמבדקין עד שיעור עיכול כן הוא לענין זה דגמר הקידושין הוא בנישואין ושפיר מבדקין ברכת אירוסין בשעת נישואין, וכתב הריב"ש דע"כ נהגו שאין השליח מבדק בשעת אירוסין אלא משלח מבדק בשעת נישואין, ולפי"ז י"ש ליישב גם דעת מהר"ח או"ז דבעינן לדינא דמאנה זו יותר מבשלוהו כיון דהצרכה יבדק המשלח בשעת נישואין, ונלחידולא י"ל דמש"כ בספר המנהיג הטעם שלא יבדק השליח דמאנה זו יותר מבשלוהו כוונתו לומר דמהא דאמרין בקידושין האי דינא דמאנה זו דוקא חזינן דאין קיום המאנה בשליח וא"כ פשיטא שאין השליח יכול לבדך וע"כ אריך שיבדק המשלח בשעת נישואין ודו"ק].

ועדיין י"ש מקום לדון בדיון שליחות במאנות כהדלקת נר חנוכה ומאנות מעקה ומזוזה וכו'. כתב ה"ד אפרים (סי' תל"ב) בדיון שליחות בצרכה וז"ל "ועיין בב"ח סי' תרע"ו מש"כ לחלק בין היכא דהמאנה

מעקה מוטלת על בעל הבית וכדכתיב בקרא ועשית מעשה לגגך וכשעושה זאת ע"י שליח אינו אלא כידא אריכתא, ולפי"ז ז"ל דאיכא בזה לדינא דמאור בו יותר מבשלוהו וז"ע.

עוד יס לדון במאות מזוזה שהמהר"ח או"ז דימה זאת להפרשת תרו"מ, וי"ל הביאור בזה לפי מ"ס בריש פ"ק דפסחים דמאות מזוזה חיוב הוא על השוכר דמזוזה חובת הדך היא, ולכאור' דמי ממש לנר חנוכה ולא שייך שליחות בזה, וז"ב אמאי דימה זאת להפרשת תרו"מ.

ויתכן לבאר על פי מ"ס באבני נזר (סי' שפ"ג) על דברי הפמ"ג וז"ל החקרי לבן שכתב לדמות מזוזה למאות ליציאת שידועין בזה דברי המרדכי דבשבת כיון שאסור לו לקשור החוטין מותר ללבוש הבגד בלא ליציאת ור"ל דה"ה בבית שקודם השבת לא היה שייך לקבוע שם מזוזה דבשבת כיון שאסור לקבוע שם מזוזה מותר לדור בבית בלא מזוזה דפטור הבית ממזוזה. והאבני"ז פליג ע"ז וכתב לחלק דבליציאת קדמה לבית הבגד לחיוב הליציאת, ולכן אם בזמן הלבישה אינו יכול לקשור הליציאת פטור מליציאת ומותר בלבישה, משא"כ בבית שאין בו מזוזה דאף שמזוזה חובת הדך היא מ"מ מתיקוני הבית הוא שצריך ליכנס לדור בבית שיש בפתחו מזוזה ול"ד לליציאת שמתחייב בשעת הלבישה. והאריך להוכיח חילוק זה עיי"ש, ולפי"ז י"ל דאף שזה מחובת הדך מ"מ זהו חיוב בתיקון הבית וכמו שכתבנו לעיל לענין מעקה, ולכן שפיר שייך שליחות בזה, ודמי למש"כ היד אפרים הנ"ל גבי נר חנוכה. ובזה

ולמש"כ היד אפרים גבי נר חנוכה שמאותה שידולק בביתו נ"ח ואין נ"מ אם מדליק בעצמו או ע"י שליח יתכן לומר דשייך בזה שליחות וכמו בנ"ח. אמנם למשנ"ת לעיל בדעת מהר"ח או"ז דשליחות המאור איכא רק בכה"ג שגם השליח שייך בקיום המאור ז"ל דשאני מעקה שגדר החיוב בזה הוא שצית ששייך לישראל יהא בו מעקה, ועוד דבתיקון הלאו דולא תשים דמים בביתך מסתברא דולא גס שליח שייך בחיוב זה, ולכן גס לו יס בזה קיום מאור, ושפיר שייך שליחות בזה.

והנה מצינו בדברי האחרונים שנחלקו אי במאות מעקה אמרינן דמאור בו יותר מבשלוהו, דדעת היד המלך ומהר"ש קלוגר דלא אמרינן בזה האי דינא, אמנם מצינו באחרונים שכתבו דשייך גס במעקה דין זה, דהפנ"י לעיל בפ"ק כתב על משה"ק התוס' מ"ט בעינן למימר שגשים חייבות במעקה דאי"ז ממ"ע שהזמן גרמון ותיפו"ל דאיכא בזה גס חיוב ל"ת דולא תשים דמים בביתך והק' דולא איכא נ"מ לדינא דמאור בו יותר מבשלוהו אי שייך בנשים, וכן בדרכי יוסף (סי' ר"נ) הוכיח מהא דאמרינן בקידושין (ע' ע"א) במעשה דר"נ שאמר שעוסק בעשיית מעקה ולא נתן לעבדיו שיעשו זאת עבדו וע"כ דאיכא בזה מאור שיעשה המעקה בגופו, ומזה כתבו באחרונים להוכיח דלא פסקינן כמהר"ח או"ז ובכל המאות נמי אמרינן דמאור בו יותר מבשלוהו, אך למשנ"ת דשאני מעקה גס אליבא דמהר"ח או"ז אין מזה ראייה לשאר מאות. [אך עדיין יל"ע בזה דאפשר לפרש גס באופ"א דמאות

נתבאר לן היטב מש"כ הרמב"ם דמעקה ומזוזה כשעושה ע"י שליח מדרך דל"ץ בזה דינא דמאיה דו יותר מבשלוחו.

נמצאנו למדים דג' חלוקות יש במלוות, הא' שחיטה והפרשת תרומות ומעשרות

דבזה לכו"ע מהני שליחות, הב' תפילין ולינית וסוכה דבזה לכו"ע לא מהני שליחות, הג' קידושין וכבוד שבת דמהני שליחות אך איכא בזה מאיה דו יותר מבשלוחו, ונחלקו גבי שאר מצות אם נאמר בהם האי דינא או לא, ונתבאר לן היטב מה שיש לדון בזה.

סימן קסה

בענין חצי שיעור בשבועות ובקונמות

ובצירוף ב' שבועות וב' נדרים

כמפרש, וק' למ"ל טעמא דחשיב כמפרש, תיפול"ל שלא הזכיר אכילה ומה"ת יהיה שיעורו בכזית.

והנה ז"ל הרמב"ם (בפ"ד משבועות הל"א) מי שנשבע שלא יאכל היום כלום, ואכל פחות מכזית פטור שאין אכילה פחותה מכזית, והר"ז כאוכל ח"ש מנבילות וכיו"ב, ואם אמר שבועה שלא אוכל דבר זה ואכלו חייב ואפי' היה כזרע חרדל, עכ"ל. והנה ארבעה אלה נפלאו ממני בדברי הרמב"ם. חדא מש"כ שלא אוכל כלום, דלשון כלום הרי משמע כ"ס והו"ל כמפרש כ"ס שחייב לכו"ע, ועוד קשה במה שמוכח מרמב"ם שיש איסור ח"ש בשבועה, מה"ת, וכבר תמה מל"מ בשם הראשונים דכיון שכוונתו משמע דווקא על כזית א"כ הרי על ח"ש לא נשבע כלל, והו"ל היתר גמור.

ועוד קשה דאם שלא אוכל כלום מתפרש על כזית ואיסור ח"ש נימא שהוא רק מדיו חזי לאינטרופין א"כ אמאי כ' רמב"ם (פ"ה משבועות הל' ה') דמי שנשבע שלא יאכל

גרסי' במתני' ריש פ"ג דשבועות, שבועה שלא אוכל ואכל כל שהוא חייב, דברי ר"ע, אמרו לו לר"ע וכי היכן מצינו באוכל כ"ס שהוא חייב א"ל לו ר"ע וכי היכן מצינו מדבר ומביא קרבן, ע"כ. ובגמ' אמרו דבעלמא מודה ר"ע בכל איסורים שצריך כזית, אלא דהכא ס"ל לר"ע דהואיל ומפרש חייב בכ"ס ה"ה בסתם, ורבנן ס"ל דסתם כמפרש דמי. ועיין מל"מ ריש פ"ד דשבועות שנתקשה במאי פליגי ר"ע ורבנן דדוחק לומר דפליגי באומדנא.

עוד אמרו בגמרא אמר רבא, מחלוקת בסתם אבל כמפרש לכו"ע חייב בכ"ס מ"ט מפרש כזריה דמי, וזהו קי"ל דבכל איסורים חייב כזריה בכ"ס ולכאורה ל"ע למ"ל לרבא לומר טעם דכזריה דמי, הרי פשיטא דאם נשבע להדיא שלא יאכל אפילו כ"ס חייב כמו שיכול לישבע שלא יזרוק צרור לים.

עוד אמרו בגמרא שם בשם רב פפא דגבי קונמות לכו"ע חייב בכ"ס דחשיב

דפלוגתם מיירי שאמר כלום דהיינו כ"פ
וכנ"ל. [ע' מרכה"מ כאן (פ"א ה"ו) שז' כעין
מש"כ ליישב, וע"ע קה"י נדרים (סי' ה)].

ולפי"ז פי' רמב"ם דמ"פ בגמ' דמפרש
בבבירה דמי היינו דוקא כשפירש
שלא יאכל דבר זה, והיינו דמדמינן ליה
לבבירה, דאע"פ שהזכיר לשון אכילה, מ"מ
כמו שבבבירה חייב בכ"פ והיינו כמש"כ
התוס' חולין (נ"ו א') דהואיל וז' תורה שלא
תאכל נמלה, הרי אחשבה תורה לאכילתה גם
בכ"פ, ה"נ גם בשבועה כשנשבע על דבר זה,
אפי' כזרע חרדל, הרי אחשבה לדבר זה
שיחשב אלאו אכילה ולכן חייב בכ"פ.

ונראה שזהו ביאור מ"פ גבי קונמות שהייב
בכ"פ, וע"כ דמיירי בגוונא שהוא
נכחין לאסור על עצמו רק את אכילת
הדבר, ומ"מ כיון שקונם הוא מידי דמיתסר
חפצא עליה כדאיתא בנדרים (ב' ב') שוב
הו"ל כשנשבע על דבר זה דשפיר אחשבה
לכל משהו.

ובזה הרי ניחא שפיר מה דס"ל לרמב"ם
דמ"מ גם כשנשבע שלא יאכל כלום יס'
איסור ח"פ כמו בכל איסורים, דכיון שבאמת
חל כאן איסור על כל משהו אלא שצריך כזית
רק להשלים מעשה אכילה, הר"ז ממס' כמי
שאוכל ח"פ מנבלות וטרפות שאסור בכל
שהוא מן התורה, ודו"ק. ומ"מ שפיר כ'
רמב"ם דנשבע שלא יאכל כלום ז' ימים
הוא שבועת שוא דכיון שנתכוין על כל משהו
שפיר ילא שבועה מפיו לשוא. [ולפי"ז גם
לר"ל דח"פ מותר מן התורה איכא איסור
בכ"פ רק דהאיסור הוא רק במעשה אכילה

כלום ז' ימים, הרי זה שבועת שוא, ואם לשון
זה מתפרש על כזית, א"כ הרי הוא יכול
לקיים עיקר שבועתו ע"י שיאכל פחות פחות
מכזית, ולא ילא שבועה מפיו לשוא. וכן
הקשה בחת"ם עמ"ס נדרים (י"ז ב') בשם
חותנו הגרע"א, יעוי"ש שהק' עמ"פ בשו"ע
שבועה שלא אוכל ז' ימים דהוא שבועת שוא,
ותמה דבשלמא ברמב"ם כתב שלא אוכל
כלום, אבל בשו"ע נקט סתם, ולמש"כ גם על
רמב"ם ז"ע שהרי גם כאן כתב כלום ומ"מ
כתב שאסור דווקא בכזית. ועוד ז"ע על
רמב"ם דבגוונא דמפרש נקט דווקא שנשבע
שלא יאכל דבר זה, וכמ"פ כ"מ, ולמ"ל כה"ג
חיפול דסגי כשנשבע שלא יאכל אפילו כ"פ.

ואשר יראה לבאר שיטת הרמב"ם, דרמב"ם
פי' לפלוגתא דר"ע ורבנן, דווקא
בגוונא שאמר שלא יאכל כלום, ולשון זה
באמת משמע שאסור עצמו בכל כ"פ, ולכן
באמת ס"ל לר"ע שהייב בכ"פ, אלא שסברת
חכמים היא, דאע"פ שאסור עצמו בכל משהו
מ"מ הרי אסורו על עצמו שלא יאכל, ובפחות
מכזית לאו קס' מעשה אכילה עלה, ולכן אינו
לוקה עד שישלים לשיעור כזית דבז"ז לא
מקרי אכילה [וזוהו סברת מ"ד דנזיר שצריך
היתר לאיסור לכזית חייב כיון דע"י צירוף
ההיתר איכא מעשה אכילה] ור"ע ס"ל דגבי
שבועות בתר דיבורו אזלינן וכיון שאסור עצמו
במשהו מקרי אלאו גם אכילה במשהו, ודו"ק.
ועיין בירושלמי כאן שאמרו במה אנו קיימין
אם באומר שבועה על אכילת תורה אף ר"ע
מודה [ששיעורו בכזית] ואם באומר שלא
אטעום אף רבנן מודו, [שהוא בכ"פ] אלא כי
אנו קיימין בכ"פ, ונראה דרמב"ם פי' כמ"פ

וכשאין מעשה אכילה סבר דאין אסור כלל, אבל וודאי כל משהו הוה אסור.

והנה בגמ' שזעזעו (כ"ב א') הקשו אר"פ דס"ל דגבי קונמות חייב בכ"ש, מהא דתניא בצרייתא ב' קונמות מאטרפס [לכזית] ב' שזעזעו אין מאטרפס, ומקשינן דאי ס"ל כר"פ דגבי קונמות חייב בכ"ש א"כ למ"ל לזירופי יעו"ש בגמ', ומשנינן באומר אכילה מזו עלי קונס אכילה מזו עלי קונס, ומקשינן א"כ אמאי מאטרפ זיל הכא ליכא שיעורא וזיל הכא ליכא שיעורא, ונמצא שלא חייל דיבורו. לכאורה ז"ע טובא דבלא ר"פ מי ניחא, דאם גם גבי קונמות סתם אינו חייב בפחות מכזית, והיינו משום שלא נתכוין אלא לאכילת כזית, א"כ שוב קשה דאמאי מאטרפס דזיל הכא ליכא שיעורא וכו'. ועיין רמב"ן בחידושו שנתקשה בזה, ותי' וז"ל דה"פ דאי אמרת בשלמא בלא הזכיר בקונמות סם אכילה, אלא אמר סתם, אע"פ שאין אדם אוסר עצמו בכ"ש, משום דלא מחית נפשו לאסור פחות מכשיעור אכילה, מ"מ חל איסורו על פחות מכזית, שאם יאכל כזית משניהם יאטרפ, אבל בשזעזעו שמיירי שאמר שלא יאכל, לכן אין מאטרפ דפחות מכזית היתר גמור הוא, אבל אם גם קונמות מיירי שהזכיר סם אכילה, מ"מ קונמות משזעזעו, עכ"ל בקורא, והנה דבריו נריכים באור.

ולפי משנ"ת בשיטת הרמב"ם, נראה שזהו ביאור הגמ' [ע"פ הרמב"ן] דס"ד דגמ' דגבי שזעזעו שלא אוכל [אפי' כשאמר כלום] ולא נתכוין אלא לאסור כזית גמור, ונמצא שאם אכל פחות מכזית לא חילל דיבורו כלל,

ול"ש שיאטרפ, דזיל הכא ליכא שיעורא וכו', אבל בקונמות היה פשוט לגמ' גם בלי ר"פ שמד החפלא כיון שלא הזכיר סם אכילה נתכוין לאסור כל משהו, אלא דס"ד סתמא נתכוין לאסור על עצמו רק מעשה אכילה והואיל וכל משהו אסור אלא שחסר כאן רק צירוף למעשה אכילה ע"ז שפיר שייך לצרף גם ב' קונמות, משא"כ בשזעזעו שעל ח"ש לא נשבע ונאסר כלל, א"כ ל"ש צירוף ודו"ק, אבל אי הקונמות מיירי שהזכיר אכילה א"כ קשיא מ"ש קונמות משזעזעו.

והנה בגמ' משנינן דמיירי שאמר אכילה משתיהם עלי קונס, ומקשינן דכוותה בשזעזעו אי מיירי כה"ג, ואמאי אין מאטרפס, ומשנינן אמר רב פנחס מתוך שחלוקות לחטאות אין מאטרפין. ופרש"י דמתוך ששתי ככרות אלו חשבות שתי לענין חטאת, אם אמר שזעזעו שלא אוכל מזו ומזו וכו' ומייתנין לה בכו"כ מקרא דלחטת לחייבו על כל או"א, א"כ כי אכל ח"ש מזה וח"ש מזה אין מאטרפין, משא"כ בקונמות דליכא קרא וכו' ועיי"ש.

ועיין רמב"ן בחידושו שכתב דלפי רש"י הב"ע שאמר אכילה מזו ומזו עלי דהוי"ל כב' שזעזעו ולכן אין מאטרפין ולכא"ל ז"ע דאם כה"ג חשיב כשתי שזעזעו א"כ למ"ל טעמא דמתוך שחלוקות לחטאות תיפו"ל דזיל הכא ליכא שיעורא וכו', ונראה לומר שיטת רש"י דרש"י ס"ל דהא דילפינן לקמן גבי שזעזעו שלא אוכל פת שעורין ופת כוסמין דחייב על או"א וילפינן לה מקרא דלחטת אינה פירוש דהקרא גלי לן שזהו ב' שזעזעו חלוקות, אלא דבאמת כיון שהו"א

ואמנם לפי מש"כ בשיטת רמב"ם בביאור סוגיין הדברים מובנים מאוד, דכבר כ' בשיטת ר"מ למסקנא קי"ל דנשבע שלא יאכל כלום כוונתו על כל משהו ורק חסר כאן צירוף למעשה אכילה, ולפי"ז נראה למסקנא גם בב' קונמות אפי' כשהזכיר שם אכילה בהדיא, אין הכונה שנתכוין לאסור רק כזית ממס' ופחות מכזית הוא היתר גמור [דהרי ברמב"ם משמע (פ"א מנדרים ה"ה) שרק אינו לוקה עד שיאכל כזית, ומשמע לאיסור איכא גם בכ"ס כנב"ט] אלא דגם כשהזכיר שם אכילה בקונס כוונתו לאסור כל משהו אלא דכיון שהזכיר בהדיא שם אכילה שוב אין כאן המעלה והדין של מפרש דכצריה דמי [לרבנן דר"ע], ולכן צריך צירוף של כזית כדי להשלים שיעור מעשה אכילה של שם איסור קונס, ואע"פ שיש חלות איסור על כל משהו. [משא"כ בשבועות לחלוקות לחטאות והוי כשני גופים].

עוד נראה להוסיף בשיטת רמב"ם, דאיהו ס"ל דהא דבעינן בתו"כ קרא ללחאת לחייבו על כל או"א, אין זה ילפותא רק על דין של פת ופת אלא כש"כ רעק"א בגליון הרמב"ם, דקרא בעינן גם בב' שבועות נפרדות דמ"מ בלא קרא היה חייב רק אחת גם בב' שבועות דכיון שמ"מ על שבועה יס רק פסוק אחד ולא אחד גם כשעבר על ב' שבועות נפרדות הרי עבר פעמיים רק על לאו ושם אחד וס"ד שבהעלם אחד יתחייב רק אחת, ולכן גלי קרא שהייב על כל אחת, ולפי"ז נראה דגם בתר דגלי קרא אין הכונה שב' שבועות נחשבות כב' שמות נפרדים אלא

רק שבועה אחת מפיו זהו רק שבועה א', דגלי לן קרא ללשון פת ופת, מחלק לחטאות, וכמו שמצינו חילוקי חטאות בגופין מחלקין וכדו', אבל באמת זהו שבועה אחת, ולכן כאן ס"ד שבאומר שבועה מזו ומזו שיטטרף, אלא דגלי לן רב פנחס דיש כאן דין מסוים דהואיל וחלוקין לחטאות אין מטטרפין, ולכן גבי קונמות כיון שאין חילוק חטאות שפיר מטטרף כיון שסו"ס זהו קונס אחד. זוהי דרך רש"י, ואמנם לרש"י באומר קונס כבר זה עלי וקונס כבר זה עלי לא יטטרף גם בלא טעם לחלוקות לחטאות דזיל הכא ליכא שיעורא וזיל הכא ליכא שיעורא.

ואמנם ברמב"ם הרי מבואר דיש לו דרך אחרת בסוגיין, דהרמב"ם פסק (פ"א מנדרים ה"ו) דלא אסר עצמו באכילה מן התאנים ואכילה מן הענבים אפי' בב' נדרים הרי אלו מטטרפים לכזית, ובראב"ד השיג עליו, דבב' נדרים ודאי אין מטטרפין, ועיין מל"מ (פ"ד משבועות) שהביא בשם רמב"ן, דלמסקנת סוגיין שאמרו שמתוך שחלוקות לחטאות אין מטטרפין, הדרינן ממאי דס"ד ומפרשין לה אפילו בב' שבועות נפרדות וב' נדרים נפרדים, ואעפ"כ רק בשבועות אין מטטרפין מתוך שחלוקות לחטאות וכמ"ס ר"מ כאן פ"ד הל"ה, אבל גבי קונמות אפילו שני נדרים מטטרפין, הואיל ואין חלוקין לחטאות, ע"כ דברי רמב"ן, אך הדבר ל"ע בסברא דכיון שנדר ב' קונמות נפרדים בלשון אכילה א"כ זיל הכא ליכא שיעורא והרי לא חילל דיבורו כלל, ואיך יטטרף.

שיאכל מאחד מהן כשיעור. [אגב, ויש לבאר הא דרמב"ם כתב יין וחלב ודבש וזמתי' (כ"ב א') כתב יין וזמן ודבש, דזמתי' כתבה הגמרא טעם דהו"ל לומר אלו וא"כ היה כולל שמן כיון דע"כ מיירי במונחים לפניו, משא"כ הרמב"ם כ' דהו"ל למימר כלום (דלזין מונחים לפניו) ואם יאמר כלום אין במשמע לאוסר שמן כיון דשמן לאו בר שתיא (ואף שמיירי שחזירו שאלו על מינין אלו בכ"ז משמע מדיבורו שלא כלל שמן אם היה אומר כלום)].

והנה כתב רמב"ם (פ"ד משבועות הל' י"א) אמר שבועה שלא אוכל תאנים וחזר ונשבע שלא יאכל תאנים וענבים חלו ב' השבועות על התאנים מדין כולל, ואם אכל תאנים חייב שתיים כיון שחלו ב' שבועות על התאנים, והנה לפמ"ש בשיטת ר"ם דב' שבועות חלוקות הם רק בגדר גופין מחלקין, ורק לחטאות, א"כ נראה דמ"ש כאן רמב"ם שאם אכל תאנים חייב שתיים משום ב' שבועות, היינו דוקא שתי חטאות בשוגג, ולא ב' מלקות, ועוד היה נראה לומר שלא יתחייב שתיים עד שיאכל ב' כיצתים מתאנים, לפמ"ש ב' דב' שבועות הם רק כב' גופים, א"כ י"ל דדין גופים מחלקים בחטאות מהני רק כשיש כאן ב' פעולות של עברה אבל בפעולה אחת ל"ש לחייב מדין גופים מחלקין כיון שסו"ס זהו רק שם איסור אחד, מיהו כשאכל ב' יצתים שפיר אפשר לחייבו שתיים אחד משום שבועה ראשונה וכזית ב' משום שבועה שניה, מיהו בדברי רמב"ם אין זה מוכרח ד"ל דרמב"ם ס"ל דכיון שם"מ גלי לן קרא שזהו מחלק לחטאות עד כדי כך שב'

קרא קמ"ל דב' שבועות מחלקות לחטאות כמו ב' גופים וכדו' ולכן חייב שתיים [ומלאתי שגם בל"פ פי' כן בשיטת ר"ם, לפי"ז כתב דבאמת גבי חיוב מלקות בשבועה דליכא קרא לחלק י"ל דבאמת גבי חיוב מלקות בשבועה דליכא קרא לחלק י"ל דבאמת גם ב' שבועות חלוקות ילקה רק פעם אחת [בהתראה אחת]].

ולפ"ז הרי י"ל בשיטת ר"ם שהוא מפרש דלמסקנת סוגיין היה מקום לומר וגם ב' שבועות נפרדות ילטרפו ב' חלאי שיעורין, כיון שאסר על עצמו כל משהו, דרק חסר צירוף למעשה אכילה, ולזה ס"ד דמועיל גם שבועה אחרת כיון שם"מ גם ב' שבועות חשבות כשם אחד, אלא דקמ"ל רב פנחס דב' שבועות הואיל וחלוקות לחטאות אין מטורפים, ולכן גבי קונמות שפיר כתב ר"ם דכיון שאין פסוק לחלק גבי קונמות, ובאמת יש כאן חפלא של איסור על כל משהו שפיר מהני גם ב' קונמות חלוקות להשלים השיעור, הואיל ושניהם נחשבים לשם אחד ודו"ק.

[אלא דל"ע מדברי הרמב"ם (פ"ד ה"ח) ש' וז"ל שבועה שאיני שותה יין וחלב ודבש ושתה מהן חייב על כח"א בפנ"ע וכו' עכ"ל וז"ע דהא הוי שבועה אחת ושם אחד ומה מועיל חילוק חטאות, והנראה לומר דזה מ"ש רמב"ם שם וז"ל הואיל והן חלוקות לחטאות הרי הן כחלב ודם ע"כ. דיך לחקור אי ב' שבועות נפרדות מחולקות משום גופין מחולקין או משום שמות מחולקין, ורמב"ם סבר דכיון דליכא חילוק חטאות אף בשם שבועה אחת הוי כשני גופין ואינו חייב עד

א' ל"ש לחייב פעמיים כיון שסו"ס י"ז כאן רק שבועה אחת.

ולפי מש"כ בשי' רמב"ם י"ל עוד דס"ל לתוס' לאפילו נשבע פעמיים שבועה שלא אשתה ושבועה שלא אוכל מ"מ הרי רמב"ם ס"ל דאפי' ב' שבועות הן רק כגופין שמחלקין לחטאות, ולכן ס"ל לתוס' לזריך שיתה פעמיים כדי שנוכל לחייבן על כל שיתה משום שבועה אחרת ודו"ק. ועיין ר"ן נדרים (יז:) גבי שבועה שלא יאכל תאנים וחזר ונשבע שלא יאכל תאנים וענבים באכילה אחת, כתב הר"ן שחלה שבועה שניה בכולל, ונפק"מ דאם אכל תאנים וענבים בהעלם שבועה ראשונה והתרו בו משום שניה חייב על השניה ולכא' עדיפא הוי"ל לר"ן לומר דאם היתרו בו משום ב' השבועות ילקה שתיים, ועוד דר"ן בעי נפק"מ לגבי מלקות ולגבי מלקות כתב דאפי' בב' מעשים לא יתחייב שתיים לשבועות מחלקות לחטאות ולא למלקות ודו"ק. ושו"ר שבעי"ז כ' בספר חקרי לב עמ"ס שבועות (כ"ג ב') ועיי"ש היטב.

ושו"ר בתשובת הגאון מטשיבין ז"ל ביסורין י"ג ע' ר"ס שכתב כמוס"כ בשיטת הרמב"ם די"ל דהיכא דנשבע שלא יאכל כלום הרי מפורש בשבועתו דאפי' כ"ש אסור עליו ורק מפני שאמר שלא יאכל אמרינן שדעתו ככל דרכי התורה שהעונש הוא רק בזכית ופחות מכזית דעתו שיאסר אבל בלי עונש ותי' בזה קושיית הרעק"א בנשבע שלא יאכל כלום שבעה ימים עיי"ש באורח.

חלאי זיתים לא יאטרפו ממילא י"ל דזהו מהני גם לגבי שיתחייב ב' חטאות גם על אכילה אחת.

והנה במתני' לשבועות (כ"ב ב') אי', שבועה שלא אוכל ושלא אשתה ואכל ושתי חייב שתיים, ובגמ' (כג.) מקשינן דכיון דקי"ל ששתייה בככל אכילה האיד חלה שבועה שניה על השתייה, ומשינן כגון שאמר קודם שלא אשתה ואח"כ אמר שלא אוכל דחייב לא מלך כולל. והק' בתוס' שם (בד"ה כגון), דאם השבועה השניה חלה גם על השתייה ע"י כולל א"כ אפי' שתי שתייה נמי יתחייב שתיים, ובגיליון הס"ס להגרעק"א תמה עליהם דעדיפא הו"ל להק' דאפי' שתי פעם אחת יתחייב שתיים דעל שתייה חלו ב' שבועות, וזבחת"ס שבועות שם כתב להגיה, ואמנם בתוס' הרא"ש כתב אכילה פעם אחת וגם ברמב"ן ורשב"א נקטו פעם א' אבל בריטב"א מבואר שדן דוקא בשתי אכילות בהעלם א"ל.

ואמנם לפי מש"כ לעיל בשיטת רש"י והרמב"ם ניחא שפיר, דבפשוטו כאן במסנה מיירי שהזכיר רק שם שבועה א' אלא שפרט שלא אוכל ושלא אשתה דומיא דסיפא וכן פ' ריב"ש (בתשו' רכ"א) כ' לעיל בשיטת רש"י ובכח"ג שהזכיר רק שם שבועה א' הוי"ל רק כגופין מחולקין ולפי"ז י"ל שפיר דס"ל לתוס' דכיון שאין זה ב' שבועות ושמות מחולקין אלא בגופין שמחלקין לחטאות, א"כ שפיר י"ל כמו שאידדנו דמ"מ צריך שתי פעולות של עבירה אבל בפעולה

סימן קסו

ביסוד דין נדרים ע"מ שאעשה כך וכך

באומר קונס עיני בשינה למחר אם אישן היום, להיות בכל מקרה אינו איסור רק תנאי, אין כל צד לאוסרו, דאין כאן ספק איסור שנוכל להחמיר עליו לחוש לצד האיסור, אלא תנאי בעלמא, ואפילו אם ישן ב' הימים עובר רק ביום המחר ואילו בשנתו היום אין איסור כלל, והו"ל לחלק כן ולמאי הוצרכו לבאר דחלוקים במידת זהירותו.

ועוד קשה טובא בדברי הרמב"ם דהביא להך מתניתין דלח נהנית לי עד הפסח וכו', וכתב (פ"י מנדרים הי"ב) דאם הלכה לפני הפסח והנהנה אותה קודם הפסח לוקה [והיינו דס"ל דאף שהיא נהנית הוא לוקה, שעבר על דיבורו, כמש"כ הר"ן (ט"ו א'), ומשה"ק הר"ן על דעתו עי' בלח"מ שם ובמחנ"א (נדרים סי' ל"ה) ועוד], ומלשון זו ומשאר לשונו שם מוכח דדוקא בהלכה ואח"כ ההנה חייב, אבל להיפך אם ההנה ואח"כ הלכה אינו לוקה, וקשה כיון דנתברר שהיה באיסור נדר מ"ט לא ילקה, והרי הרמב"ם פוסק להדיא (פ"ד הי"ד) דהאומר פירות אלו אסורים עלי היום אם אכלך למקום פלוני למחר אם עבר ואכלן היום והלך למחר לוקה, וה"ט דכשנתקיים תנאי ההליכה למחר נתברר שאכל היום באיסור, וס"ל דהתראת ספק חשיבא התראה, וא"כ ה"נ כיון שהלכה אח"כ ונתברר שהנהנה אותה באיסור נדר מ"ט לא יתחייב [ועי' בקרן אורה (נדרים ט"ו א') שעמד בכעיי"ז].

הנה מצינו בכ"מ דיכול אדם להתנות נדרו בתנאי דאם יעשה דבר פלוני יאסר עליו כו"כ, וכדתנן בנדרים (נ"ז א') שאת נהנית לי עד הפסח אם תלכי לבית אביך עד החג הלכה לפני הפסח אסורה בהנחתו עד הפסח וכו' עי"ש, וכן במתניתין (ס"ג ב') שאני נהנה לך אם אין אתה צא ונוטל לבנד כור אחד של חיטין וב' חציות של יין וכו', וכן במתניתין (פ"ט ב') עי"ש, ובפסחות גדר הדבר שתולה נדרו במציאות דבר אחר שיעשה, וכמו בתנאי דאם ירדו גשמים, ועשיית פעולת התנאי היא היתר גמור בלא דכרא לאיסורא כלל והוי רק גורם לחלות הנדר כתליה בעלמא.

והנה בנדרים (י"ד ב') פליגי רב ורב נחמן בהך מילתא, דאמר קונס עיני בשינה היום אם אישן למחר דרב ס"ל לאסור ליסון היום שמה ישן למחר, ולר"נ ישן היום ולא חיישינן שישן למחר, ואמרינן שם דמודה רב באומר קונס עיני בשינה למחר אם אישן היום, דישן היום ול"ח שישן למחר, דכי לא מיזדהיר איניש בתנאיה אבל באיסורא מיזדהיר. וקשה לכאורה למאי הוצרכו לפרש טעם זה, הרי בשלמא באומר קונס עיני בשינה היום אם אישן למחר הוי היום בספק איסור דאין ידוע אם יש עליו היום איסור נדר, ותלוי בשינתו מחר, ואף שאם לא ישן מחר לא יהיה איסור היום מ"מ חיישינן שיקל בשינת מחר ונמצא עובר למפרע, אבל

עוד יס להבין בדברי הר"ן בשו"ת (סי' י"ד)
 דנסתפק בקונס עיני בשניה היום אם
 אישן למחר וכדו' אם יכול היום להתיר
 נדרו או"ד כיון שכו"ז שלא ישן למחר לא
 חייל איסורא לא חשיב דחל הנדר וא"א
 להתירו, כדן כל נדר דקודם שחל א"א
 להתירו. וכתב הר"ן דמאחר שאין ברירה
 א"כ היום עדיין לא חל נדרו וא"י להתירו.
 וכ"כ מ"ט תלוי תנאי זה בצרירה טפי משאר
 תנאים דעלמא שלא תלויים בצרירה
 וכדביארו הראשונים (בגיטין כ"ה ב').
 ובאמת במהר"ם מינץ (סי' ע"ג) והו"ד
 בחכמת אדם (כלל ק' סעיף כ"ד) כתב
 בכה"ג דנדר ק' זהובים ללדקה אם ירכב על
 הסוס דחשיב שחל הנדר ויכול להתירו מיד.
 ואכן כ"כ מ"ט חשוב דחל הנדר הלכא יחול
 רק כשיתקיים התנאי.

ונראה דיסוד דינא של תנאי בנדר באומר
 קונס עלי כו"כ אם אעשה דבר
 פלוני, אינו תנאי גרידא לתלות חלות
 האיסור במציאות זו כמו באם ירדו גשמים,
 אלא הוא אופן האיסור וכמו באומר קונס
 עיני בשניה במקום פלוני וכדו' שהוא אופן
 האיסור ה"נ התנאי הוא להגדיר אופן
 האיסור, לאוסר ע"ע לישון מחר לכשיישן
 היום, והוי כאוסר ע"ע שלא יישן ב' הימים
 רק באחד מהם, ואשר על כן חייל עליו מיד
 איסור נדרו שלא לעבור עליו באופן זה,
 וכמו באומר קונס עיני בשניה במקום פלוני
 דמעתי חייל עליו הנדר כיון שזהו רק אופן
 האיסור.

ונראה עוד מלשונות הרמב"ם בכ"מ,
 דבתנאי כה"ג הוי התנאי ממס

חלק מהאיסור, כיון שעיקר כונתו למנוע
 מעצמו את השניה או את ההליכה במקום
 פלוני וללמד זה אוסר ע"ע דברים שימנעוהו
 מללכת או מלישון היום. דהנה הרמב"ם כתב
 (פ"ג הי"א) הרי עלי קרבן אם אדבר עם
 פלוני או אם לא אדבר עמו ועבר על דברו
 חייב בקרבן. וכ"כ מ"ט כתב עבר על דברו,
 הרי לא אסר ע"ע הדיבור רק דנתחייב
 בקרבן בתנאי זה אם ידבר או אם לא ידבר,
 והוא תנאי גרידא, ומוכח דהתנאי הוי חלק
 מנדרו כיון דבא למנוע עצמו מהדיבור או
 מאי הדיבור ועל כך מתחייב בקרבן וספיר
 הוי עבר על דיבורו, דנכלל בדבריו שלא
 יעשה כן. וכן מוכח ממס"כ הר"מ (פ"ג ה"ו)
 כיאל הנדרים חלים על דברי מלך כדברי
 הרשות האומר הרי המלך כליל פסח אסורה
 עליו וכו' ואין צריך לומר במי שאמר הרי
 עלי קרבן אם אוכל מלך כלילי הפסח שהוא
 חייב בקרבן ע"ש. וכ"כ דהרי בכה"ג לא אסר
 על עצמו כלל אכילת המלך ורק נתחייב
 קרבן בתנאי זה דיאכל מלך והוא תנאי
 בעלמא, וע"כ בכל כה"ג חשיב התנאי חלק
 מהאיסור כיון שרצונו בזה לאסור ולמנוע
 עצמו מאכילת המלך, וחשיב נדר על דבר
 מלך.

וכה"ג מבואר ברי"ף שכתב לפרש הא
 נדרים חלים על המלוות דהיינו
 באומר הרי עלי ליתן כו"כ ללדקה אם
 אקיים המלך, דמ"מ חייל עליו הנדר וחייב
 ליתן ללדקה, והו"ד בשו"ע (כ"ו ס"ג) לגבי
 האומר הרי עלי ליתן כו"כ לעניים אם לא
 אלך לדון בערכאות דחייב ליתן, וה"ט
 נדרים חלים ע"ד מלך כמס"כ בבאה"ג

עליו עשיית התנאי ואם יעבור על כך יחול נדרו כמש"כ הרמב"ם, ואופן קיום נדרו לכתחילה הוא שימנע מעשיית התנאי דרבה לאסור על עצמו, ועל כן בודאי חייל מעתה, וביותר למש"נ דהתנאי בכה"ג הוא האופן של האיסור ולא תלייה גרידא, וא"ש דברי הפוסקים שיכול להתיר הנדר כבר מעתה. ובאמת בדברי מהר"ם מינץ וחכמ"א שם מבואר להדיא הך טעמא דבכה"ג עיקר כונתו לאסור עצמו רכיבת הסוס וכדו' ולכן נאסר ברכיבת הסוס וא"כ ודאי חייל מהשתא עיי"ש.

ובאמת נראה עוד, ללא זו בלבד שהתנאי אינו סתם תליה וכונתו לאסור עצמו בקונס מדבר פלוני ולעבור עליו בכל יחל אם יהנה ממנו, במידה ויתקיים התנאי, אלא נראה דאם נתקיים התנאי ועבר ונהנה האיסור קיים על התנאי והאיסור גם יחדיו, דחילול הדיבור הוא בצירוף ב' פעולות של עשיית התנאי והעצירה על הקונס, לאסר ע"ע אכילת פירות רק באופן זה וכשעושה את האופן ואח"כ אוכל הכל בכלל האיסור, ונהי לאיסור החפצא דנדרים חייל רק על הקונס שנדר, כגון הפירות, אבל איסור חילול דיבורו מטעם מהתנאי והקונס יחד, ועל כן עצירת התנאי היא חלק בלתי נפרד מהאיסור.

ובן נראה מהא דאין חייב אא"כ היה מזיד גם בתנאי וגם בקונס כמש"כ הרמב"ם (פ"ד הי"ז) דשבועה שלא אוכל כבר זו הגדולה אם אוכל את הקטנה, אם אכל שניהם במזיד חייב ואם שגג בא' מהם פטור, ומוכח דסגי בשגגה באכילת התנאי, ווכעי"ז

שם ועי"ש בתומים ובקצוה"ח מש"כ בזה, ועכ"פ קשה מה שייך זה לדין נדרים חלים על המאנה הלא הוא לא אסר ע"ע מאנה או שופר וכדו' אלא רק חייב עצמו בצדקה בתנאי שיקיים המאנה, וע"כ דכל כה"ג חשיב שאוסר עצמו בדבר התנאי ולצורך זה מחייב עצמו בצדקה, ועל כן צעינו לדינא דנדרים חלים ע"ד מאנה.

ובן נראה עוד מדברי הרמב"ם צדינא דיש נדר בתוך נדר (י"ז א'), דכתב הך דינא (פ"ג ה"ב) וז"ל, "כילד יחול נדר על נדר האומר הרי עלי קרבן אם אכלתי כבר זו הרי עלי קרבן אם אוכלנה ואכלה חייב על כל אחת ואחת", עי"ש, וא"כ דבכה"ג אינו נדר בתוך נדר, דהאכילות הם רק התנאי בעלמא, והרי באומר הרי עלי קרבן אם ירדו גשמים למחר ואמר כן שוב פשיטא דיתחייב ב' אם ירדו גשמים גם בלאו הך דינא דיש נדר בתוך נדר, דיש כאן ב' התחייבויות לקרבן, ונהי שהתנה זאת צירידת הגשמים כיון שירדו הגשמים נתחייב כפי מספר הפעמים שנתחייב, וה"נ בככר. ולפ"ז גם מ"ש במשנה הריני נזיר אם אוכלנה וכו' ואכל החידוש הוא שתנאי הנזירות שהוא אכילת הככר חל זע"ז ובאכילה אחת נתחייב ב' נזירות ומוכח דכיון שתלה חיוב קרבנו באכילת הככר הוי אכילת הככר חלק מהנדר והאיסור, ולולא דיש נדר בתוך נדר ל"ה חייב ב' קרבנות ללא היה האיסור שוב נתפס על הככר ול"ה חל חיובו.

ועפ"ז יבואר הא דנתבאר דכבר מתחילה חייל הנדר אף שחיובו תלוי ועומד וכל רק בקיום התנאי, דכבר מעתה נאסר

ומיִשֵּׁב נמי המבואר ברמב"ם דאם הלכה ואח"כ ההנה לוקה ובהיפך אינו לוקה, דאם ההנה ואח"כ הלכה הלא עבירתו הבל יחל נגמרת ע"י הליכה וכמס"נ שאינו תנאי גרידא אלא חלק מהאיסור, וכיון שהליכה זו נעשית על ידי א"א לחייבו על גמר העבירה שעשתה היא לבדה. אבל בשהלכה תחילה א"כ בשעה שהוא מהנה אותה עובר על איסור הבל יחל וגומרו וספיר מתחייב. וא"ס נמי דברי הר"ן בתשובה, דשאני הכא משאך תנאים דעלמא שהם תליה גרידא, דהכא הכי הוא אורת הנדר ואופן האיסור, ולריך את התנאי באופן חיובי לאיסור הנדר ולכן דן בזה משום ברירה דלא כשאך תנאים דעלמא שהם בגדר תליה גרידא.

וראיה לזה נמי מדברי המאירי בריש נזיר דביאר דינא דנזירות בלשון נדר לא חייל, וכתב: ואפילו אסר כל פירות שבעולם עליו בקונס אם יגלה או יטמא למתים וכו', ומוכח דכה"ג חשיב ליה נדר דאוסר ע"ע איסורי נזיר, אף שהוא רק התנאי בעלמא שאם יגלה יאסר בפירות, וע"כ דהתנאי הוא חלק מהאיסור, ואוסר עצמו ממנו וכמס"נ.

ועפ"ז נראה באומר קונס עלי כל פירות שבעולם אם לא אוכל כבר זו, לריך לאכול כבר זו, ובפרט אם כבר נהנה מהפירות בודאי מחוייב מכח הבל יחל לאכול כבר זו וולא רק משום שיתצרר שעבר למפרע, דהבל יחל נעשה בצירוף התנאי, והיינו בצירוף אי אכילתו את הככר, ועל כן מחויב מכח הבל יחל לאכול הככר. ועפ"ז אשכחן דיהיה מחוייב מחמת נדרו לאכול

בר"ן (פ"ה ב') דאם היה שוגג באכילת התנאי לא נאסר באכילת הקונס, ומוכח דהתנאי הוא חלק מהאיסור ועל כן בעינן שגם זו יהיה במזיד דאל"כ אין כל האיסור במזיד.

וגדולה מזו כתבו במרכה"מ וז"פ (פ"י מנדרים הי"ב) דהגודר מאשתו שלא תהני ממני עד הפסח אם תלכי לבית אביך עד החג ונהנתה קודם הפסח דאסורה לילך עד החג, עוברת בכל יחל על כל הליכה והליכה, ואם כי יס לציין בזה דלכאורה התנאי תלוי בפעם אחת שתלך ותו לא, מ"מ מוכח דעבירת התנאי היא חלק מאיסור הבל יחל. וז"מ מעיקר דברי הר"מ שם דמשמע דאם ההנה אותה אח"כ כשהולכת עוברת בהליכתה איסורא, וז"כ דהיא רק מקיימת התנאי ואין לזה שייכות לאיסור, וע"כ דהתנאי הוא חלק מהאיסור.

ועפ"ז יבוארו הדברים, דבאומר קונס עיני בשניה למחר אם אישן היום ג"כ הוא בספק איסור, דהתנאי הוא ג"כ חלק מעבירת הבל יחל וכמס"נ, ובאוסר עצמו בשנית ב' ימים דבשנית יום הראשון מכנים עצמו לספק איסור ומעתה חייל עליו החיוב להשמר בקיום נדרו, ועל כן לא יכלו בגמ' לפרש טעם החילוק משום דבקונס עיני בשניה היום אם אישן למחר היום בספק איסור, ובאומר להיפך אין אד איסורא כלל היום דהוי רק תנאי, דהא התנאי עצמו הוא חלק גמור מהאיסור, ועבירת הבל יחל נעשית ע"י תרוייהו, ויס היום נמי אד איסור, והולרכו לפרש מטעם אחר דבעיקר החשק שמה יסן למחר לא חיישינן בכה"ג דלמחר עיקר האיסור, דבזה מיזדהרי אינשי טפי.

הככר בקו"ע, ולפי"ז יש ליישב קצת דברי הגמ' (ג' ע"ב) לאיתא שם בשלמא כל יחל דנדרים משכח"ל כגון דאמר ככר זו אוכל ולא אכלה, ונתקשה הגרע"א בזה"ש דהא נדר בקום ועשה לא משכח"ל דנדר הוא רק שאוסר החפץ וכו' עיי"ש, ולמש"נ דהאיסור וחילול הדיבור נעשה ע"י התנאי והקונס יחד, משכח"ל דמחוייב לאכול ובפרט היכא שכבר נהנה [או"ר ברש"ש דכ"כ בקיטור אלא שלא ביאר הדברים, ולהג"ל מבואר].

ועוד יש ליישב בזה קושיית הגרע"א בנזיר (י"א) איך מהני תנאי בנדרים הא כל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי כדליתא התם, ונדרים א"א לקיים ע"י שליח, וז"ע. ולמש"נ י"ל דתנאי דנדר אינו בגדר תליה ועקירת הדבר אלא הגדרת אופן האיסור באופן זה, והאיסור מורכב מהתנאי והקונס יחד, ועל כן אינו כשאר תנאים דהוו

תליה גרידא שבאה לעקור את חלות הדבר, ובעינן למילף מתנאי דב"ג וב"ר, משא"כ תנאי דנדר בכה"ג שאומר יאסר עלי כו"כ אם אעשה דבר זה להתנאי הוא חלק מהאיסור וכנ"ל אינו אלא הגדרת האיסור, וא"כ בזה דיהיה בשליחות ודו"ק, [יסוד הדברים ידועים בעולם הישיבות בשם הגר"נ פרלוביץ ז"ל, והרחצנו הדברים הרבה, ושו"מ שדן בזה בארוכה מרן מהרי"ט אלגזי שו"ת שמחת יו"ט סי' ה' ו', בנדר על תנאי שאין בו ממש או שהתנאי לבטל את המנוה או בדבר שא"א לקיימו, ויעו"ש באריכות נפלאה].

ויש ראיה ליסוד דברנו ממש"כ הרמב"ם בשהמ"ז בדין נדר, שהוא כגון שאסר ע"ע פירות אם יעשה דבר פלוני ומדנקטיה בשהמ"ז משמע שכך היא עיקר נורת הנדר, כיון שרצונו לאסור עצמו.

סימן קסז

בענין אינו ראוי מדרבנן אם חשוב אינו ראוי מן התורה

בשחיטה ובשאר מילי

ראויה אינה שחיטה תלי בפלוגתא דאמוראי אם איסור מעשה שבת דאורייתא, למ"ד מעשה שבת דאורייתא פטור על טביחה זו כיון שאסורה באכילה, אבל למ"ד דאיסור מעשה שבת רק מדרבנן הוי שחיטה ראויה ומתחייב על טביחה זו ד' וה' עיי"ש. ובפשטות הטעם מכיון שלגבי דיני התורה הוי שחיטה ראויה ושריא באכילה, שפיר נכלל בקרא דטבחו או מכרו, ואף למעשה

הנה שטת רבי שמעון (ב"ק ע"א ובכ"מ) דשחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה, וליפינן ליה בחולין (פ"ה א') מהך קרא דטבחו טבחו והכו', מה להלן שחיטה ראויה [דאכלו מינה האחים] אף כאן שחיטה ראויה.

והנה בכתובות (ל"ד) וב"ק (סס) מבואר גבי גנב ששחט בשבת דדינא לחייבו ד' וה' לר"ש דשחיטה שאינה

בכלל אשר יאכל, ו"כ"ז דהרי בגמ' תלו ליה להדיא צדינא דר"ש דשחיטה שאינה ראויה, ומאי שנא ונהגרע"א שם הקשה ע"ד הפמ"ג דבגמ' מוכח לא כן, דבחולין (כ"ז ע"ב) מבואר דנחורה חייבת בכיסוי למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת, אף דמדרבנן ודאי אסורה הנחורה, וכן מבואר בחולין (פ"ו א') ו"ע. וקושיא זו קשה נמי לשיטת הרמב"ם דמוכח מדבריו כנ"ל דאף דחושב"ע אסורים מדרבנן פטורים מכיסוי, והכא מוכח דכל שאין איסורו אלא מדרבנן חייב בכיסוי.]

והנה הרמב"ם (פ"א מהל' נערה בתולה ה"ה) כתב "היתה חנוסה זו אסורה עליו אפילו מחייבי עשה ואפילו שניה הרי זה לא יסאנה" וכו', וכתב הכס"מ: מ"ש חייבי עשה ניהא דשפיר איכא למימר דבכלל אינה ראויה לבוא בקהל ה', ותניא דפרק אלו נערות (כ"ט ב') ולו תהיה לאשה שמעון התימני אומר אשה שיש בה הויה ר"ש בן מנסיא אומר אשה הראויה לקיימה וכו' ומסקינן דאפילו חייבי עשה אין ראוי לקיימה, אבל שניה קשה כיון דמדאורייתא שריא אשה שהיא ראויה לו היא. ואפשר דכיון דמדכתיב ושמרת את משמרת מלאו חכמים מקום לאסור שניות שפיר איכ"ל דשניה אימעטיא מולו תהיה לאשה וכו' עי"ש.

ובפשטות דברי הכס"מ תמוהים, דדברי הגמ' (כ"ט ב') מייירי לגבי חיוב הקנס באונס אשה שאינה ראויה לו לכונסה, ומאד שיש תנאי בחיוב הקנס שאינו ניתן אלא במי ששייך בו "ולו תהיה לאשה", ובזה פליגי תנאי איזו אשה אימעטא, וכל זה לגבי הקנס, ובזה שפיר יש לדון במי שאיסורו רק

אסורו רבנן באכילה לא מעלה ולא מוריד לגבי הדינים לאורייתא.

אבל מאידך גיסא לגבי מלות כיסוי הדם מצינו להיפך, דאף דבשחיטה שאינה ראויה לר"ש פטור מכיסוי הדם, וכדתנן בחולין (פ"ה א') דהשוחט ונמאלת טריפה או שוחט חולין בעזרה וכו' ר"מ מחייב בכיסוי וחכמים פטורים, ומבואר בגמ' שם דהך חכמים ר"ש הוא דסבר שחיטה שא"ר לא שמה שחיטה ועל כן פטור מכיסוי, ועי"ש בגמ' דראה רבי את דבריו של ר"ש בכיסוי הדם וסנאו בלשון חכמים, וכן קי"ל, מ"מ משמע מדברי הרמב"ם דגם באופן שהאיסור יהיה רק מדרבנן, נמי פטור מכיסוי מטעם זה, דהנה הרמב"ם פסק (פ"ב משחיטה ה"ג) דהשוחט חולין בעזרה או האוכל מחולין שנשחטו בעזרה לוקה מכת מרדות, וכ' המ"מ שם דפסק הר"מ כמ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו לאורייתא, ומאידך פסק (צפ"ד משחיטה ה"י) דאין חייב בכיסוי אלא דם שחיטה הראויה לאכילה שנאמר אשר יאכל לפיכך השוחט ונמאלת טריפה או השוחט חולין בעזרה אין חייבין לכסות דם שחיטתו עכ"ל, ומשמע דאף דאך מדרבנן אסור פטור מכיסוי, ובגמ' הלז מפורש דהטעם משום דהוי שחיטה שא"ר וכו"ש, ו"כ"ז דהרי גבי טביחה אמרינן דהיכא דאינו אלא איסור דרבנן חייב דיך לזה שם שחיטה, ומאי שנא.

ובאמת בהגהות הגרע"א (ליו"ד כ"ח ס"ב) הביא מהפמ"ג דאפילו טריפות דרבנן פטור מכיסוי הדם דמ"מ אינו בכלל אשר יאכל, ומשמע דכונתו דהכא לא תליא בשם שחיטה וגדריה אלא אם כפועל הוא

דדריש אשה הראויה לקיימה, אימעטא גס שניה כיון שא"ר לקיימה].

והנה הרמב"ן בחידושו לכתובות (ל"ה ב') דן בהא דממאנת אין לה קנס אף דחשיבא נשואה רק מדרבנן, וז"ל: וכו' כיון דאירוסין דרבנן הן אמאי אין לה קנס, אמרי דהא קי"ל הפקר בי"ד הפקר, ולא דמי להא דאמרין בשניה דמדאורייתא חזיא ליה אמאי אין לה קנס, ולא להאי דאמרין לעיל (ל"ב א') למ"ד דרבנן מ"ט דרבנן דפטרי, דהתם אע"ג דלא קרי ביה ולו תהיה לאשה מדרבנן לא מפסידה קנס, דהא איכא כמה דלא מינסבן להו ואית להו קנס, והאי דלעיל נמי כיון דטבח חייב בד' וה' אע"ג דאסרוהו עליו בלכתחילה, אבל הכא כיון דתקינן ליה רבנן נשואין כארסה של תורה היא ואין לה קנס וכו' עכ"ל.

והיינו דתרי גווני איכא, היכא דדיינינן לגבי עצם דינה כגון אם נשואה היא, כיון דמדרבנן היא נשואה דיינינן לה כנשואה לכל דבר, אבל היכא שיש רק תנאי שמהא ראויה לו לנישואין ולא בעי נישואין בפועל כמש"כ הרמב"ן דאיכא כמה דלא מינסבן ואית להו קנס, בכה"ג אף דמדרבנן היא ערוה וא"י ליסאנה כגון שניה, אינו אלא כשאר מי שלא נשאה מחמת סיבה דלדית ומחוייב בקנס, דאין חיוב הקנס תלוי בנישואין אלא באפשרותם, ולגבי התנאי דבעינן ראוי שיהא, שפיר חשיבא ראוי. וכן לגבי חיוב ד' וה' דלא בעינן אלא שחיטה ראויה, הוי שחיטה ראויה, כיון שאינה אסורה אלא מדרבנן, ועדיין ז"ב דסו"ס אסורה מדרבנן ואינה ראויה ומאי שנא.

מדרבנן אם יתחייב קנס. אבל לגבי שישאנה א"י לזה, דכלא"ה כיון שאסורה לו עכ"פ מדרבנן ליסאנה א"כ מדרבנן לא יסאנה, ואין צריך לכוללה במיעוטא דאשה הראויה לקיימה, וכן הביא המל"מ בשם מהר"א ששון, והאריך בענין זה.

ועכ"פ מדברי הכס"מ מתבאר דגם לגבי החיוב ליסאנה לולא דנתמעטה שניה מולו תהיה לאשה אשה הראויה לו דבזה נתמעטה מהחיוב ליסאנה, היה מחוייב ליסאנה, ולא היו מעמידים חכמים דבריהם במקום חיוב התורה (וכמ"ס המל"מ שם), ואשר על כן ז"ע כיון דרק מדרבנן אסורה איך נתמעטה מאשה הראויה לו, הלא הנך דאסורים רק מדרבנן חשיבי ראויין לגבי דין התורה וכמש"נ מהגמ' בכתובות וב"ק דלמ"ד מעשה שבת דרבנן מיקרי שחיטה ראויה, אף דמדרבנן אסור ואיכא לא תסור וכו', וע"כ כיון שאין איסורו אלא מדרבנן אף דהתורה הסמיכה את חז"ל לאסור מ"מ מה"ת היתר הוא וחשיב ראוי לגבי דרשות התורה הממעטות דברים שאינם ראויים, ומאי שנא דהכא חשיבא אינה ראויה לקיימה.

ובאמת דכלא"ה ז"ע לדברי הכס"מ דלהדיא איתא בגמ' (ל"ו א') שניות כיון דמדאורייתא חזיא ליה אמאי אין להן קנס, והכי מסיק התם, ומוכח להדיא דשניות חשיבי ראויות, אלא דכבר תי' לזה המל"מ שם דדברי הגמ' שם קאי לשמעון התימני דדריש מולו תהיה לאשה אשה שיש בה הויה, ובשניה כיון שאינה ערוה אלא מדרבנן תפסי בה קידושין ופיר מקשי דודאי יש לה קנס, אבל לרשב"ם (דכוותיה קי"ל)

איסור כמו האיסור עצמו, דשניה דרבנן אינה ראויה לנשואין גם כלפי דינים לאוריינתא אבל אינה ערוה, וכן בשא"ד. ועוד למדנו דיש חילוק בין אם דנים על עיקר המחייב לבין תנאי מן האד, דכשדנים על עיקר המחייב דנים בעצם דין הדבר מהו ולכן גם אם מדרבנן הוא כן, חסר בעיקר המחייב, וכגון ממאנת דנערה בתולה הוי עיקר המחייב ולכן גם אם מדרבנן אינה בתולה אין חיוב קנס, אבל לגבי חיוב ד' וה' דיש תנאי שתהא השחיטה ראויה לאכילה בכה"ג חשיבא ראויה אף דפועל איכא עיכובא מלאכול וכמש"נ.

ולפי"ז נראה דכל היכא דבעי שיהא ראויה לדבר יא לעיין בו אם בעינן שיהא ראויה בפועל ממש, וכל שמעוכב בפועל נמי מוגרע בדינו, או דבעי רק שיהא ראויה מאד הדין כגון שהשחיטה מאד עצמה תהיה בלא חסרון, ולא איכפ"ל אם בפועל יא עיכוב ואיסור באכילה, כל שאינו מן השחיטה, והנפ"מ בזה למילי דרבנן, דחשיבי דאינס ראוים בפועל לגבי דינים לאוריינתא, ואם בעינן ראויה בפועל גם זה הוי עיכובא.

ועפי"ז יא ליישב דינא דכיסוי הדם, דנראה דגבי כיסוי הדם אינו דין דבעינן רק שחיטה הראויה אלא בעינן היתר בפועל, דהרי עיקר הדין דבעינן שחיטה ראויה בכיסוי הדם נלמד מקרא דאשר יאכל וכמש"כ הרמב"ם, והיינו דבעינן ראויה לאכילה, וכיון דבעינן ראויה בפועל גם איסורים דרבנן מעכבים בזה כיון דפועל א"ר לאכילה, ושאני הכא משאך דוכתין דכיון דכתיב אשר יאכל ידעינן דבעינן שחיטה

ונראה דביאור הדברים הוא דלגבי תנאי דבעינן ראויה אמנם נחשב דדיני התורה כמי שאין יכול במציאות לישאנה כיון דנאסר לו ע"י חז"ל וואף התורה סמכה ידם לאסור ולא הוי כאריה רביע עליה גרידא, מ"מ לא חשיב דאסור בהך איסורא מה"ת, דאינה ערוה מה"ת, וה"נ לגבי שחיטה כדבעינן שחיטה ראויה הא לא בעינן שיוכל לאכלה בפועל אלא שתהא שחיטה ראויה [דנכללת בקרא דטבחון], ובאיסור דרבנן נהי דאין יכול לאוכלה בפועל מ"מ אין בטל מזה שם שחיטה כמו באם שחטה גוי או פסול שחיטה אחר, אלא דהוי שחיטה ראויה ובפועל איכא עיכובא בשחיטה דמעוכב מלאכולה, ועל כן מתחייב ד' וה' דתליין רק בעיקר השחיטה אם הוי שחיטה ראויה, וכן לגבי חיוב הקנס כיון דמדלאוריינתא חזיא ליה חשיבא ראויה אף דבמציאות יא עיכוב ומנוע מלישאנה, ואף דמדרבנן הוי ערוה, מ"מ כיון שלגבי התורה אינה ערוה וחשיבא רק דבמציאות א"א לישאנה לא אימעטא ולד' רמב"ן מאשה הראויה לו. וכ"ז לגבי תנאי דראוי, אבל באופן שחסר בעיקר המחייב בכה"ג אף אם הוא מדרבנן סו"ס מדרבנן יפטר, ועל כן בממאנת דמדרבנן נשואה היא ואין כאן נערה בתולה חסר בעיקר המחייב ולא רק בתנאי החיוב, דכל חיוב הקנס מתחיל רק מכא שפשה כן בנערה בתולה, והכא אינה בתולה.

ולמדנו מדבריהם ב' גדרים בדבר זה, חדא דבאמת מילי דרבנן חשיבי כלפי דינים לאוריינתא דאינס ראוים בפועל לאכילה או לנישואין, אבל לא דיש בהם

באיסור דרבנן פסק הרמב"ם דפטורה מכיסוי דסו"ס שחיטה זו אינה ראויה צפועל לאכילה, וא"ש פסקי הרמב"ם. והא דהקשה הגרע"א מדברי הגמ' גבי נחורה יעויין להלן.

ועפי"ז נראה ג"כ בדברי הכס"מ, כיון דנקט דגם לגבי החיוב לישאנה נאמר כללל דולו תהיה לאשה אשה הראויה לקיימה, ולא דבכה"ג רק אינו יכול צפועל לקיים מצות התורה לישאנה, אלא דבכה"ג הופקע מחיובו וכל עיקר החיוב לישא דוקא נערה בתולה וכו' ושראויה לו, על כן כיון מדרבנן עכ"פ אינה ראויה לו אימעטא מקרא זה, ואין עליה כלל מצוה לישאנה ואלא חשיב דהעמידו דבריהם כיון דאיסורי דרבנן יא להם אסמכתא מן התורה וכו' כמ"ס הכס"מ.

ובזה נראה לבאר דברי הגמ' ביומא (ע"ד א') דמוכיחין דאין לומר דכל דאית ליה היתר מן התורה קא חייל קרבן שבועה [כגון חזי שיעור למ"ד דרבנן], מדתנן שבועה העדות אינה נוהגת אלא בראויים להעיד, ופליגי אמוראי בזה דלר"פ ממעט מלך דפסול מה"ת אבל משחק בקוביא כיון דמדאורייתא חזי ורבנן הם דפסלוהו חיילא עליה שבועה, ורז אחא בר יעקב סבר דאף מדרבנן נפסל סו"ס כיון דאינו ראוי להעיד לא חיילא עליה שבועה, ומוכח מראב"י דאף מדרבנן פסול לא חיילא עליה שבועה, וה"נ לא ליחול עליה שבועה. ודחי הגמ' שאני התם דאמר קרא אם לא יגיד והאי לאו בר הגדה הוא כלל עי"ש.

ראויה צפועל [אמנם כ"ז משום דבעינן שחיטה ראויה, ונתחדש הכא טפי דבעי ראויה צפועל, אבל למ"ד דשחיטה שא"ר שמה שחיטה חייב בכיסוי הדם אף בשיא איסור דאורייתא כמבואר בגמ' דבשוחט ונמצאת טריפה וכדו' תליא בפלוגתא, ול"א דכתיב אשר יאכל ובעינן היתר אכילה, דהוא רק תנאי בשחיטה ראויה].

ולפי"ז מיושבים נמי דברי הכס"מ, דבדלחי בהך דרשה דבעינן אשה הראויה לו ונקט הכס"מ דקאי גם לגבי עכס החיוב לישאנה, בודאי דבעינן ראויה צפועל, דהרי חיובו לישאנה צפועל וכל שא"י לישאנה ולקיים מקרא זה איתמעט, ולכן אף לאסורה רק מדרבנן סו"ס אינה ראויה צפועל היא ולא נאמר עליה ולו תהיה לאשה, ורק באופנים דלא בעינן ראוי צפועל רק שלא יהיה איסור מסוים אמרינן דבאיסור דרבנן שפיר הוי ראוי, דהעיכו צפועל אינו נחשב עכס האיסור.

ועוד יא ליישב באו"א לפמ"נ דיש חילוק בין תנאי לעיקר המחייב, ונראה דגבי כיסוי הדם הא דבעינן בשחיטה שתהא ראויה לאכילה נראה דאינו תנאי גרידא שיחשב שחיטה וכמו ד' וה', אלא עיקר חיובו בראוי לאכילה, דהרי אין כתיב ביה שחיטה כלל אלא "אשר יאכל" דמיניה ילפינן דבעינן ראויה לאכילה וכמש"כ הרמב"ם, ונמצא דאינו תנאי גרידא אלא עיקר המחייב הוא אשר יאכל שיש כאן ראויה לאכילה, והוי כמו בעולה מדרבנן דסו"ס אין כאן נערה בתולה, ועל כן גם

איסור ממס איכא עליה מן התורה, וספיר חיילא עליה שבועה.

ולפי הנ"ל ז"ל דר"פ דסדר דמשחק בקוביא חיילא שבועה עליה סובר דפסול דרבנן לא חשיב לגבי דיני התורה אפילו אינו ראוי בפועל, ולגבי דיני התורה נדון כשאר לעדות. ואכן ראיתי במשנת ר' אהרן (חולין סי' ה') שהאריך לבאר כן מח' ר"פ וראב"י אם דינים דרבנן נדונים כאינו ראוי ביחס לדיני התורה עיי"ש, ובזה תירץ דברי הגמ' דמבואר דנחורה למ"ד אין שחיטה לעוף מה"ת חייבת בכיסוי, אף דמדרבנן אסורה וכמשה"ק לעיל. ולפי"ז י"ל דהך סוגיא אזלא כר"פ ולכן אף דגבי כיסוי הדם אפילו כשא"ר בפועל לאכילה פטור מכיסוי, דילפינן מאשר יאכל, מ"מ לר"פ ל"ח שאינו ראוי, ומדאורייתא חייב בכיסוי. אבל הרמב"ם דפסק (פ"י משבועות ה"א) כראב"י, שפיר פסק דכל כה"ג הוי אינו ראוי, וממילא פטור מכיסוי כמש"נ, ועיי"ש עוד שהאריך בזה.

ונראה צביאור השקלא וטריא, דמתחילה מוכיח דאף דרק מדרבנן פסול חשיב אינו ראוי להעיד, וחזינו דגם לגבי דינים דאורייתא נדון כפסול, וה"נ יחשב כאיסור גם לגבי דינים דאורייתא ולא יחול עליו שבועה. ודחי הגמ' לפי החילוק הנ"ל, דלא דמי כלל, דהתם הא דבעינו ראוי להגדה הוא מעיקר המחייב, דהא כל חיובו הוא על כל שלא בא להגיד ונשבע שאינו יודע, ועל כן גם אם מדרבנן אינו ראוי סו"ס אין כאן עז, והוי כממאנת דמדרבנן היא נשואה ואין כאן בתולה, ואינו תנאי גרידא, אבל בדין זה דאין השבועה חלה על האיסורים, דהוא תנאי בשבועה כמו דבעינו מילתא דאיתא בלהבא או בלהרע או להיטיב, ושאר תנאי השבועה, בעינו נמי שהדבר לא יהא אסור כבר ומושבע עליו, ולא דלא שייכא שבועה על האסור לו כלל וזהו ראייה דבכולל חיילא, בזה שפיר אמרינן כיון דמדאורייתא היתר הוא חיילא עליה שבועה דחשיב ראוי, אף דמדרבנן אסור, דהאיסור דרבנן רק גורם לו שאינו ראוי בפועל ולא

סימן קסח

בענין הזמה ונאמנות העדים האחרונים טפי מהראשונים

עדים הזוממים דהיו במקום אחר, ואינם מעידים להכחיש העדות עצמה, וביטול העדות נעשה ממילא על ידי בית דין כיון שיודעים שהעדים לא ראו את המעשה דהיו במקום אחר בשעה זו, ואדרבה, כל היכא שאין העדות בדרך זו אינה בכלל דינא דהזמה.

בטור (חו"מ סי' ל"ח) כתב דהא דהאמינה תורה לעדים המזימים יותר מהראשונים ולא הוי כהכחשה דתרווייהו שוין, לפי שמעידים בגופן של עדים. ונראה מוכח מכמה מקומות דאין זה רק טעם הנאמנות, אלא הכי הוא עיקר גדר תורת הזמה, דוקא באופן שמעידים על גופם של

במקום שהיו, וראו שלא ראו העדים העדות שמעידים עליה, ומוכח דבכה"ג לא מיקרי הזמה אלא הכחשה, כיון למכחשים העדות, וכמש"נ דהזמה בעינן שיעידו דוקא בגופן של עדים בלא הכחשת הראיה, אלא דבי"ד הם דמבטלים העדות משום לאחר שנתקבלה עדות המזימים שהיו הזוממים במק"א שוב א"א שיראו במקום שמעידים עליו, אבל אם מעידים באיזה אופן שהראשונים לא ראו הוי בגדר הכחשה, דמעידים שאין על הראשונים שם עדים כיון ללא ראו. [ואף החולקים וסוברים דבכה"ג הוי הזמה ה"ט דסברי גס בכה"ג מיקרי עדות על העדים כיון שאין ההכחשה בגוף המעשה שלא נעשה אלא בעדים, שלא ראו, אבל כו"ע מודו דתורת הזמה הוא דוקא דמעידים על העדים מבלי לדון על הכחשת המעשה, ובי"ד הם המבטלים עדות הראשונה מכח זה].

והנה בירושלמי (מכות פ"א ה"ג) נסתפקו בהזימו שנים ואמרו עמנו הייתם במקום פלוני ושנים אחרים הזימו ג"כ את הראשונים אבל אומרים שהיו עמם במקום אחר, ומבואר בירושלמי דהוי ספק הזמה. וצ"ב מ"ט לא הוי הזמה, דממנ"פ הראשונים זוממין ולא היו במקום שמעידים עליו והוי ספיר הזמה. ומוכח מהירושלמי כמש"נ, דתורת הזמה הוי רק ע"י שמתקבלת עדות בגופן של זוממין שהיו במק"א וממילא מתבטלת עדותן, אבל בכה"ג דאיכא תרי ותרי דא"א לקבל עדות באופן מוחלט על המקום שהיו הזוממין, אף בדודאי לא היו במקום שמעידים עליו ליכא תורת הזמה, ונהי דנתבטלה עדותן מכח דבי"ד דנים

ויתר על כן מצינו לרבותינו האחרונים המהרי"ט (אהע"ז סי' ל"ז) ועוד, דסבירא להו דהמעידים שהיו באותו מקום שהעידו עליו הראשונים וראו שלא היו הראשונים באותו מקום כלל ומבלי להכחיש את גוף המעשה כלל, כגון דמעידים שלא היו שם אף אדם מלבד הבע"ד ואינם יודעים אם נעשה המעשה דבכה"ג לא מיקרי הזמה, והוכיחו כן מכ"מ. דהנה במכות (ה' א') אמר רבא העידו שנים במזרח בירה פלוני את הנפש ובאו שנים ואמרו עמנו הייתם במערב בירה באופן שא"א לראות למזרח בירה הרי אלו זוממין ומקשינן פשיטא ומת' מהו דתימא ליחוש לנהורא בריא קמ"ל, ולכאורה הך רבא לא חיישין לנהורא בריא הוי מצי לאשמועין באופן פשוט יותר, כגון שמעידים שהיו באותו מקום שהיו הראשונים וא"א לראות משם למקום שהעידו עליו שבו נעשה המעשה, ומהו דתימא ליחוש לנהורא בריא דהראשונים ראו טפי ומוכרח דבכה"ג לא חשיב הזמה, כיון שאין זה עדות על הראשונים שהיו במק"א אלא סתם שלא ראו, והרי"ז מכחשים העדים מעדותם דא"א שיראו כן, וכה"ג ל"ה הזמה, רק באופן שמעידים שהיו במק"א, ועדותם מתבטלת ממילא ע"י דבי"ד, והוכיחו עוד ברמות כן.

ובצ"פ (הל' כלאים עמ' נ"ו ב') הביא ראה ממש"כ רש"י בסנהדרין (מ' א') דהטעם שפואלים העדים באיזה מקום היה המעשה דע"ז אפשר להביא העדות לידי הזמה דאל"כ ל"ש הזמה, ולכאור' הא יתכן הזמה ע"י שיעידו המזימים שבאותה שעה שהעידו הראשונים עליה היו עם העדים יחד

הרוג ומפרפר והסייף נוטף דם ביד ההורג הואיל ולא ראוהו בעת שהכהו אין ביי"ד הורגין בעדות זו וכו' עי"ס. ומבואר בדברי הרמב"ם לתורת עדות הוא דוקא בראיה מבוררת לגמרי באופן של"ס במציאות כד אחר כלל.

ולפי"ז נראה דכשמעידים דפניא ראינום במקום פלוני לא הוא גדר עדות להכחיש שלא היו במקום הראשון כיון דמלך המציאות אפילו כלל רחוק שבעולם אפשרי שיהיה כן, ולהכי לענין הכחשה במקום דשייך גמלא פרחא כיון דל"ח עדות לא מהני, כגון שאמרו שהלוא היה בפניא במקום אחר, אבל לענין הזמה, כיון דאינה כהכחשה אלא עדות בפנ"ע שהעדים הללו היו במק"א, וממילא ביי"ד דנים לבטל עדותן משום שבודאי ל"ה במקום שהעידו, בזה גם בגמלא פרחא מהני, דדיו מיוחד הוא רק בעדות שאין דנים אפילו לפי צירור גמור שכזה ולהכי בהכחשה דבעינן עדות על זה לא מהני, אבל בהזמה הלל לא בעינן הכחשת העדות רק עדות על העדים שהיו במק"א ובי"ד הם דמבטלים העדות, ולהכי גם בכה"ג מהני דעדותן שהיו במק"א לית בה חסרון, והביי"ד דנים מכאן זה לבטל כיון דאין לחוש לגמלא פרחא, ודוקא כשבעינן דהעדות תוכחש בזה ע"י עצם עדותן לא מהני. דלגבי הב"ד שפיר יכולים לדון ע"פ אומדנא גמורה ואף דלגבי נפשות אפשר דגם ב"ד א"י לדון, אבל לגבי ממונות וודאי יכולים לדון ע"פ אומדנא ברורה כמש"כ רמב"ם פכ"ד מסנהדרין וא"כ נפק"מ להזמת עדי ממון.

דממנ"פ לא ראו העדות, אבל זה נעשה ע"י הביי"ד ולא היתה קבלת עדות על המקום שהיו ומש"ה מספק"ל לירו' דאפשר דבכה"ג ל"ח הזמה.

כללו של דבר נתבאר לתורת הזמה לא הוא רק באופן שמעיד בגופן של עדים דהיו במקום אחר, מבלי להכחיש עצם העדות כלל, ורק ממילא מבטלים ביי"ד את העדות וחייבם עלייהו דין הזמה ועונש הזמה, וכל אופן דביטול עדותן נעשה ע"י שמעיד לבטל עדותן ל"ה הזמה.

ובזה נראה ליישב דברי הגמ' במכות (ה' א') דאמר רבא באו שנים ואמרו בסורא בצפרא בחד בשבתא הרג פלוני את הנפש, ובאו שנים ואמרו בפניא בחד בשבתא עמנו היית בנהרדעא, חזינון אי מצפרא לפניא מצי אזיל מסורא לנהרדעא אינם זוממין ואם לאו הוו זוממין, פשיטא, מהו דתימא ליחוש לגמלא פרחא קמ"ל. וצ"ב מאי הוצרך רבא לאשמועינן כן דוקא בהזמה הרי בכל הכחשה שייך חידוש זה כגון דב' מעידים שראו הלואה בבוקר במקום אחד ושנים מעידים שראו הלואה בערב במקום אחר ס"ד ניוחש לגמלא פרחא ואין כאן הכחשה בעדות קמ"ל דל"ח לגמלא פרחא, ומ"ט הוצרך לאשמועינן כן בהזמה.

ונראה לפי מש"כ הרמב"ם (פ"כ מסנהדרין ה"א) אין ביי"ד עונשין באומד הדעת אלא על פי עדים בראיה ברורה אפילו ראוהו עדים רודף אחר חבירו והתרו בו והעלימו עיניהם ונכנסו אחריו ומאלוהו

ולפי הנ"ל יש לבאר כונת תוס' שהקשו בצ"ק (ע"ב ב') לרבא דעד זומס חידוש הוא שהאמינה תורה לבתראי ואין כך בו אלא חידוש ואינו נפסל אלא מכאן ולהבא, והקשו מנא לן דמהימני המזימין לפוסלן נימא דאין כך בו אלא חידוש ועשיתם לו כאשר זמם אבל אין נפסלים, ותירצו דודאי כיון דמשלמים ונהרגים כ"ס דנפסלין ללא הימנינהו רחמנא לחלאין. וצ"ב קושייתם, דהא כל דין כאשר זמם הוא מחמת נאמנות האחרונים לומר דהראשונים העידו שקר ועי"ז נעשים העדים זוממין, ואיך יתכן שלא יפסלו הלא נתברר ע"י

המזימים שהעידו שקר. ולפי משנת י"ל כיון דעיקר עדות המזימין איננה להכחיש את הראשונים אלא עיקר עדותן לומר דהראשונים היו במק"א וממילא בית דין הם שמבטלים העדות, לפי זה שפיר היה אפשר לומר דלענין עונש מהני עדות זו לתת על הראשונים דין זוממין, אבל לפסול העדים מחמת שהעידו על מעשה שלא ראו, לענין זה הוי כשאר הכחשה ולא האמינה תורה לבתראי טפי והוי כתרי ותרי, ולא יפסלו, ותירצו תוס' דמסתבר ללא הימניה לחלאין, ולא רק לענין כאשר זמם.

סימן קסט

בגדר פסול בעל לאשתו ואשתו כגופו

כתב הרמב"ם (רפי"ג מעדות) "הקרובים פסולים לעדות מן התורה שנאמר לא יומתו אבות על בנים וכו' ולעולם שלישי בראשון כשר ואצ"ל לומר שלישי בשני, אבל שני בשני ואצ"ל שני בראשון שניהם פסולים. האב עם בנו כראשון בראשון הוא לפיכך האב עם בן בנו פסול ועם בן בן בנו שהוא רביעי ממנו כשר".

והנה בהלכה ו' כתב הרמב"ם, "כל אשה שאתה פסול לה כך אתה פסול לבעלה שהבעל כאשתו, וכל בעל שאתה פסול לו כך אתה פסול לאשתו שהאשה כבעלה. ומשמע מדברי הרמב"ם דפסול הבעל מלהעיד לאשת אביו או לבעל אם אביו מה"ט דכל שאתה פסול לו אתה פסול לאשתו וכו', ולכאורה עפי"ז כיון דהבעל

כאשתו הוי לן לפסול בעל מלהעיד לבן בן אשתו כשם שפסול לבן בנו דחשיב ראשון בשני כמש"כ הר"מ. אמנם בהלכה י"ג כתב הרמב"ם, "האיש עם אשתו ראשון בראשון, לפיכך אינו מעיד לא לבנה ולא לאשת בנה ולא לבתה ולא לאביה וכו' ומוכח מלשון שדוקא לקורבה ראשונה שלה נפסל כגון בתה ואמה וכדו' אבל לבן בנה או אם אמה כשר להעיד", וקשה כיון דבעל כאשתו מ"ט אינו פסול גם מלהעיד לבן בנה כמו בן בנו.

ובביאור הגר"א (ל"ג סקכ"ג) ביאר דעת הרמב"ם דלא אמרינן בעל כאשתו היבא לאיתפליג דרא דדוקא בדור ראשון אמרינן כן ולא בדור שני, וראיה לדבר מהא דמכשיר בירושלמי משה להעיד לאשת פנחס, פסול להעיד לפנחס ווהיינו דהירו'

בממונות ולא בנפשות, ללחיות מיתה על עבירות שעשתה ודאי שהיא אדם נפרד בפני עצמה והיא המחוייבת ול"ש בזה אשתו כגופו, רק בממונות להשימוש בו משותף לשניהם וכו', ולכן הולך הר"מ לפסול נוסף גם קרוב הוא לאשתו ופסול מלד קרוב.

ונראה להוסיף עוד בביאור הדברים בדאמת מלד הקורבה הוי קורבת

הבעל באשתו ראשון בראשון ולא דהוי כמותו ממך, ולכן כשדנים על קרוביה כגון בן בנה הוי שלישי ולא שני, ודין אשתו כגופו נאמר רק היכא שדנים על אחד מהם, כגון כשמעידים על האשה נחשב שמעידים על האיץ וכן להיפך מתוך שחיהם וממונם יחדיו וכו', על כן כל עדות על אחד מהם נחשבת גם עדות על השני, ולכן כל הדין המיוחד של בעל באשתו אינו אלא כשמעידים על אחד מהם, וכמש"כ בהלכה ו' כל אשה שאתה פסול לה אתה פסול לבעלה וכו', אבל להעיד לבן בנה שאינו עדות עליה בזה דנים כפי הקורבה וכיון דקורבתו לאשתו הוא ראשון א"כ לאם אמה הוא שלישי בראשון וכשר, וכן לגבי בן בנה אין לו חשיבות שני בראשון כמו בבנו, ללא נאמר דין אשתו כגופו לשווא כגופו ממך, ועל כן כשר להעיד לבן בנה וכמבואר בר"מ.

ועפ"ז אין הכרח מדברי הרמב"ם דפליג על הראב"ד ואפשר גם להרמב"ם

פסול בעל להעיד על אשתו היא כבעל דבר ממך ולא פסול קורבה גרידא, ומש"כ הרמב"ם שהוא ראשון בראשון מייירי דוקא

ס"ל שלישי בראשון פסול, ועכ"פ חזינו דהיכא דאתפליג דרא ל"א בעל באשתו. אמנם בתומים (סק"ג) הביא בשם זקנו מהרא"ל אינך לפרש בכונת הירושלמי עפ"מ ש"כ בב"ב (ק"ט ב') לחד מ"ד לאלעזר בן אהרן נשא את בת יתרו וא"כ היתה אפורה אשת משה דודתו של פנחס והו"ל שני בראשון ולהכי פסול משה לפנחס, ולפי"ז אפילו בשני בראשון ל"א להירו' דבעל באשתו.

והנה בדברי הרמב"ם קשה עוד, דידוע דב' גדרי פסול קורבה הן, לפסול אדם לעדות על קרוביו הוא בגדר פסולי עדות, אבל פסול אדם לעצמו הוא בגדר בעל דין שאינו בגדר עדות כלל. וכמו כן דעת הראב"ד בסנהדרין (י' א') לפסול אדם באשתו הוא ג"כ בגדר בע"ד ואינו בגדר עדות כיון לאשתו כגופו, ועל כן אמרינן בזה פלגינן דיבורא עי"ש ברא"ש. והנה מדברי הרמב"ם בהלכה ו' משמע דהבעל באשתו ואכן הוי כפסול האדם על עצמו, אבל מדבריו בהלכה י"ג דכתב דפסולו לאשתו הוא בגדר ראשון בראשון מוכח שהוא בגדר פסול עדות.

ואמנם בחי' הגר"ח (פי"ד מעדות) הוכיח מדברי הרמב"ם הללו שכתב דהוי ראשון בראשון, שאינו בגדר בע"ד כדברי הראב"ד אלא עדות פסולה עי"ש, אבל ל"ב מדברי הרמב"ם בהלכה ו'.

ובאבי עזרי (אישות פי"ב) כתב דיש ב' הגדרים בפסול בעל לאשתו, גם לאשתו כגופו ממך, וזה שייך דוקא

כשזאים לדון על פסולו ביחס לקרובות אשתו דזה מיירי הרמב"ם וכמש"נ.

ועיין מנ"ח שכ' (מאנה תקפ"ט) דלפי הרמב"ם דפסולי קורבא באישות הו' מד"ס מ"מ ה"נ כשהבעל מעיד לאשתו, התם לכו"ע הוא פסול בע"ד לכו"ע הו' מדאורייתא.

ולפי"ז יש להעיר כמה שכתב הגר"ח בהל' עדות דהרמב"ם ס"ל דהבעל כשמעיד על אשתו חשיב ראשון בראשון, והוא על פי דברי הרמב"ם שכתב האיש עם אשתו ראשון בראשון, ולפי הנ"ל כשהוא מעיד על אשתו חשיב כבעל דבר ורק לגבי קרוביה חשיב ראשון בראשון.

סימן קע

בביאור שיטת הרמב"ם

בענין מתנות שלא הורמו כמי שהורמו

בסוגיא דב"ב קכ"ג בדין ירושת בכור בזרוע לחיים וקבה שלא הורמו

ב"ב (קכ"ג ב') תנו רבנן הבכור נוטל פי שנים בזרוע ובלחיים וקביה וכו', האי זרוע לחיים וקביה היכי דמי, אי דאתי לידי אבוהון פשיטא, ואי ללא אתי לידי אבוהון ראוהו, הכא במכירי כהונה עסקינן ולאשתחית בחיי אבוהון וקסבר מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי. ופירש"ם דכיון לאשתחית בחיי אבוהון כמי שהוחזק בהן אביהן בחייו, דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין והרי"ז כחילו בל' לידו ע"ש.

וצ"ב כיון דהדין שנאמר דזה כל עיקרו משום דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו, מ"ט נקיט ליה התנא גבי זרוע לחיים וקביה ולא בחרומות ומעשרות ושאר מתנות כהונה, ומאי שנא זרוע לחיים וקביה לענין זה משאר מתנות כהונה, וכבר עמדו על כך הראשונים.

והנה בתוס' (ד"ה וקסבר) הקשו דהא בסמוך מוקמינן ליה כרבי ורבי ס"ל דקידושין (נ"ח) דמתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו, ותי' (בתי' הב') דדוקא בחרו"מ סובר רבי ללאו כמי שהורמו, אבל בזרוע לחו"ק כיון שהן ניכרות אית ליה כמי שהורמו דמי, והיינו משום שאין דזה ענין של זיכור והבדלה וזה סובר רבי כמי שהורמו דמי.

ולדברי התוס' ניחא דנקטו הך דינא דוקא בזרוע לחו"ק כיון דאתי כרבי, ורבי סובר בשאר מת"כ ללאו כמי שהורמו, ורק בזרוע לחיים וקביה סובר כמי שהורמו.

אבל מאידך גיסא תגדל התמיהה על הרמב"ם שהביא להך דינא (פ"ג מנחלות ה"ג) בזרוע לחו"ק וכדלוקימנא בהגמ', והרי הרמב"ם פסק בהל' אישות (פ"ה ה"ו) דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו

אבל האחרונים נחלקו עליו, עי' בנתיב"מ שם ועוד, ופירשו דמכירי כהונה הוא גדר קנין, רק דשורש הדין מתחיל בזה שאסור לו לחזור בו מזה דהוי מתנה מועטת, וכיון דלית ליה בזה בלא"ה רק טוה"ג שיכול ליתנו למי שירצה, בכה"ג דמחוייב ליתנו לזה זוכה הכהן ממילא, ואחרים פירשו באופן אחר, ועכ"פ כיון שיש בזה גדר קנין הדרא קושיא לדוכתא דאין כאן כל חידוש דדיני בכור, דכיון דזכה בזה ממילא פשוט דהוי מוחזק, ומ"ט שגאה גבי דיני הבכור.

והנה ברבינו יונה וברא"ש (בשטמ"ק) פירשו דאכן דוקא בזרוע לחו"ק נאמר הך דינא ולא בתרו"מ, ולא רק לרבי אלא גם לדין, משום דלא נאמרה זכיית מכירי כהונה בתרו"מ אלא במתנות שהורמו אבל במתנות שלא הורמו כיון שאין המתנות מבורכות אלא הם בתוך הטבל ואינם ניכרים לא מועילה זכיית המכירי כהונה והוי ראווי, ודוקא בזרלו"ק דמבוררין נינהו אמרינן בהו דזכי המכירי כהונה גם קודם שהורמו מכח הדין שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי. ול"ב דבריהם כיון דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו גם בתרו"מ כדאי' בגמ' בכ"מ, מ"ט לא תועיל בזה זכיית המכירי כהונה, ומ"ט לא הוי מוחזק באתי לידה דאבוהון.

גם בתרו"מ, ולא הו"ל לאתויי הך דינא בזרוע לחו"ק דמשמע דדוקא בהו איכא להך דינא דכמי שהורמו וכמ"ס תוס', וכבר הקשה כן במנ"ח (מל"ה ת' סק"ט).

ויש לעיין עוד, דכיון דעיקר מילתא דאשמועינן בברייתא היינו דאמרינן כמי שהורמו וממילא זכו ביה מכירי כהונה ולכן הוי מוחזק ולא ראווי, א"כ למה שגאה גבי דין בכור, הלא אין כאן חידוש דין בהלכות בכור ונחלות, אלא דכיון דמכירי כהונה זוכים, ומתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי, ממילא ודאי דזכו המכירי כהונה, ובודאי כל שזכה ל"ה ראווי אלא מוחזק, ומאי שייכא לדיני בכור, ואף אי עיקר חידושו הוא דמכירי כהונה זוכים בדבר ג"ז אינו שייך לדין בכור, והו"ל לשנות דין זה בפני עצמו.

ובקצוה"ח (רע"ה סקט"ו) נקט בביאור דברי תוס' הכא שכתבו (בד"ה הכא) דטעמא דמכירי כהונה משום דהוי מתנה מועטת ואסור לחזור בו, דבאמת לא זכה ביה רק דלגבי דין מוחזק דבכור סגי בזה דאסור לו לחזור בו, ולמד דה"ה לנשבע ליתן לחברו דבר ומת המקבל קודם שיתן לא חשיב ראווי כיון דאסור לו לחזור בו, ולפי"ז ניחא דיש בזה חידוש גדול דדיני ראווי.

ביאור הסוגיא דחולין ק"ל בדין מזיק מת"כ וטבליים

לבעה"ז שאכל פירותיו טבליים וכו' שפטור מן התשלומין ת"ל ולא יחללו את קדשי בני ישראל אשר ירימו אין לך בהן אלא משעת הרמה ואילך, הא משעת הרמה ואילך מיהא

ונראה דהרא"ש לטעמיה בביאור הסוגיא בחולין (ק"ל ע"ב), דמקשינן התם אהא דאמר רב חסדא דהמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מברייתא דקתני מנין

משלם, ומתרחץ הבמ"ע דלתו לידיה דכהן בטבלייהו וקסבר האי תנא מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין.

ונתקשו תוס' שם דלפי"ז מ"ט קאמר אין כך בהן אלא משעת הרמה, והרי מדלתו לידיה כבר אית ליה זכיה בהן כיון דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו, ועל כן כתבו דל"ל לתירוצ' הגמ' דמשעת הרמה הכונה מכי אתו לידיה דכהן אפילו בעודם טבלים, ולא תלוי בהרמה ממך, ואכן תוס' עצמם הרגישו בדוחק שדדבר, והקשו למה הוטרף לעקור הברייתא מפשטה, לימא דסבר לאו כמי שהורמו ואתי לידיה דכהן בטבלייהו, והברייתא כפשוטה שאין לכהן אלא משעת הרמה ממך, דקודם לכן אמרינן לאו כמי שהורמו, ועי"ש כמה שתיראו דבזה ליכא חידוש.

אבל הרא"ש (הו"ד בשמ"ק בגליון) מפרש דגם לתירוצ' הגמ' הכונה משעת הרמה ממך, דגם למ"ד כמי שהורמו לא זכה בהם הכהן קודם הרמה כיון שאינם מזכירים, ורק לכשירימו אותם מהני הא דאתי לידיה בטבלייהו שיזכה בהם ממילא, אבל קודם הרמה לא זכה בהם עי"ש. ולדבריו עולה דגם למ"ד מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין הוא רק זכיה מחודשת על הזמן ללאח"כ כשירים, אבל קודם לכן אין לכהן זכיה בזה. ודברי הברייתא מתפרשים כפשוטם משעת הרמה ממך, גם לתי' הגמ' דאתי כמ"ד כמי שהורמו דמיין, ומיושב מה שנתקשו בתוס'.

והנה בקידושין (נ"ח ב') תניא הגונב טבלו של חצרו משלם לו דמי טבלו דברי רבי, רבי יוסי ב"ר יהודה אומר אינו משלם אלא דמי חולין שבו, וע"ש בגמ' דמפרש לה בטבלים שנפלו לו מבית אבי אמו כהן ופליגי במתנות שלא הורמו כמי שהורמו, דלרבי כמי שהורמו וזכה אבי אמו בתרו"מ שטבול זה, וכשירשה הימנו ישראל הוא לידיה וא"כ ליתנס ועל כן משלם דמי כולו, ולריב"ז לאו כמי שהורמו ולא זכה בהן הכהן ואין לו בהן רק טוה"נ והיא אינה ממון וע"ש עוד בגמ' בכמה אופנים.

ולעומת זאת בנדרים (פ"ה ע"א) נוקטת הגמ' דהברייתא כפשוטה בגונב מבית הבעלים ופליגי במתנות שלא הורמו באופן הפוך, וכמו שפירש הר"ן, דלרבי לאו כמי שהורמו והו"ל כחולין שבו וחייב, ולריב"ז כמי שהורמו ואין לבעלים בהם כלום מש"ה אינו משלם אלא לפי דמי חולין שבו [אלא דדחי ליה בגמ' שם דאי סברי כו"ע טוה"נ אינה ממון א"כ כי נמי נימא דלאו כמי שהורמו אין לו כלום בתרו"מ שבה ואין לו לשלם דמי כולו ע"ש בר"ן]. ומבואר עכ"פ בהך סוגיא דהסברא דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו מועילה לפטור את הגונב מהבעלים משלם דמי המתנות כיון דכמי שהורמו ושל כהן הם.

אמנם פשוט דלפי"ד הרא"ש הנ"ל אין לפרש כן, דהרי הסברא דכמי שהורמו אינה מועילה אלא דכשירימו יזכה בהם ממילא אבל קודם לכן לית ליה זכיה בגוייהו אפי' באתו לידי כהן, וכ"ש כשהם

שאינו מזכור וכן"ל, להטעם הוא דכל עיקר זכית מכירי כהונה מאיזה טעם שמועילה, אי משום דהוי מתנה מועטת ואי משום טעם אחר אינו אלא מפני שאין לבעלים בו אלא טוה"נ בלבד וכוחם קלוש בזה, על כן מועילה זכיית המכירי כהונה, אבל בכה"ג דהוא ממון גמור של הבעלים בזה לא מועילה זכיית המכירי כהונה, וכיון דמבואר בדברי הרא"ש בחולין דאין לכהנים זכיה בזה עד שירימו, וכמי שהורמו דמיין מהני רק לגבי שביעורמו יזכה בזה, על כן קודם שהורמו ל"ש זכיית מכירי כהונה, דאפילו באתי לידי כהן לא זכה עד לאחר הרמה.

בידי הבעלים. ואפשר דזהו טעמא דהסוגיא בקידושין דלא בעי לאוקמא בהכי, ופשיטא ליה שאם נדון מלך דהוי ממון כהנים כל שגב מצית בעלים הוי ממון בעלים גמור ואין לפוטרו, וע"כ פטור מטעם אחר כיון דסו"ס לריכים להפריש תרו"מ לא הפסידו, ועל כן מוקי לה בנפלו לו מצית אבי אמו כהן, ואז הפלוגתא היא רק בזה אם חייב להפריש או לא.

ולפי"ז יס לבאר דברי רבינו יונה והרא"ש
בב"ב דכתבו דל"ש לומר זכיית מכירי כהונה גם למ"ד כמי שהורמו כיון

בדעת הר"מ בבעה"ב שאכל פירותיו טבלי

דאין לך אלא משעת הרמה

אף קודם הרמה, וא"כ ה"נ אי ביד כהן אף קודם הרמה הוי ידיה ויתחייב לו.

ואין לדחות ולומר דשאני יורש מאבי אמו כהן, להתם כיון דהכהן פטור לגמרי מהפרשה בטבל שלו א"כ יס לו זכיה גמורה בכל הטבל, ודוקא בכה"ג דפטור לגמרי אמרינן כמי שהורמו גם קודם הרמה, אבל בטבל של ישראל דמחוייב בהפרשה לא אמרינן כמי שהורמו קודם הרמה. זה אינו, דהרמב"ם העתיק הך אוקימתא דירש מאבי אמו כהן (מעשר פ"ו הכ"א) בשאבי אמו הכהן ירשה מאבי אמו ישראל, וא"כ מיירי בטבל שכבר נתחייב, ואמנם שדברי הרמב"ם ל"ב למאי הוצרך לזה ויבואר להלן, עכ"פ מתבאר מדבריו דגם בטבל המחוייב בתרומות ומעשרות אמרינן כמי שהורמו גם קודם הרמה.

והנה הרמב"ם הביא להך ברייתא דבעה"ב שאכל טבלי (בפ"א ממעשר ה"ה) וז"ל "האוכל פירותיו טבלין וכו' אין משלמין המתנות לבעליהן שנאמר אשר ירימו לה' אין לך כהן כלום עד שירימו אותם".

ומלשון הרמב"ם משמע שמחלק בין קודם הרמה ללאחר הרמה, ואולם ל"ע דכיון דאנן קי"ל כרב חסדא דהמזיק מת"כ או שאכלן פטור מטעם דהוי ממון שאין לו תובעין כדאיתא בחולין שם וכדפסק הרמב"ם (פ"ט מזכורים ה"ד), א"כ אפילו אחר הרמה פטור, ואי מיירי בשהגיע ליד כהן תיקשי כיון דסובר הרמב"ם דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין א"כ אפילו קודם הרמה הוי ידיה, וכמ"ש בגמ' וכדאיתא ברמב"ם בכמה דוכתין בדנפלו לו מאבי אמו כהן הוי ידיה מכח כמי שהורמו

ולכאורה יס ליישב דברי הרמב"ם דמייירי
באמת כשהטבל בידי הבעלים
הישראל כפשוטו לשונו, והא דהקשינו דגם
אחר הרמה פטור מטעם שא"ל תובעין,
הנה התוס' (ק"ל ב' ד"ה ואב"א) כתבו
דנפ"מ בין אם דינו של רב חסדא דהמזיק
מתנות כהונה פטור נלמד מפסוק או מכא
הסברא דממון שאין לו תובעין, לענין
לזאת ידי שמים, דאי משום ממון שאין לו
תובעין הפירוש הוא דאין יכול אף כהן
לתובעו אבל לזאת ידי שמים חייב לשלם,
אבל אי ילפינן מקרא גזירת הכתוב שפטור
מכל וכל עי"ש.

וא"כ יס לפרש דזה החילוק שקיים בין קודם
הרמה לאחר הרמה, לאחר הרמה
מחוייב לשלם לזאת ידי שמים עכ"פ, וקודם
הרמה פטור אף מזה דאין כלל חיוב קודם
שהופרש, וכדילפינן מאשר ירימו דאין לך בהן
עד שעת הרמה. [והא דבגמ' לא אוקי
בכה"ג, דר"ה ליישב גם ללישנא קמא
דטעמא דר"ח מקרא ולחיציה גם אחר
הרמה אין חיוב לזאת ידי שמים, אבל להר"מ
דפסק טעמא דממון שא"ל תובעין שפיר י"ל
כן].

אבל קשה כיון דסובר הרמב"ם דמתנות שלא
הורמו כמי שהורמו א"כ גם קודם
הרמה יס זכות לכהנים בזה, ונהי דחיוב גמור
ל"ש דהוי ממון שא"ל תובעין, מכל מקום
לזאת ידי שמים למה יפטר וכמו לאחר
הרמה, ומאי טעמא אמרינן דאין לו בהן עד
שעת הרמה, כיון דקי"ל דמתנות שלא הורמו
כמי שהורמו.

ונראה מזה דהרמב"ם מפרש סוגיית
הגמ' בחולין כדברי הרא"ש
וסובר דאכן אף באתי לידי כהן כל
שעדיין לא הרימו לא זכה ביה, ודין
מתנות שלא הורמו כמי שהורמו מהניא
רק ללכשירימו יזכה הכהן בזה ממילא,
ועל כן קודם הרמה אינו חייב רק אחר
הרמה, וזה גופא ילפינן מקרא דאשר
ירימו דאף דמתנות שלא הורמו כמי
שהורמו לית ליה זכיה במתנות עד שירימו
אותם וכמ"ש הרא"ש, ודברי הרמב"ם
מייירי באתי לידי כהן וכדברי הגמ',
ואפ"ה אין חייב עד שירימו אותם. [ויסוד
הדברים מבוארים בשו"ת מנחת צדוק].

ולפי"ז ניחא דברי הרמב"ם גבי בכור,
דמשו"ה הביא דבר זה דבכור דוקא
בזרוע לחיים וקיצה, דבתרומות ומעשרות
סבר כרבינו יונה והרא"ש ללא מהני סדרת
מתנות שלא הורמו כמי שהורמו לזכיית
מכירי כהונה וכמ"ש, ודוקא בזרוע לחיים
וקיצה דמבזרינן וניכרים אמרינן ביה כמי
שהורמו להחשיבם זוכים מעתה.

ועפ"ז ניחא דנקיט ליה להך דינא כחידוש
דין גבי בכור, דכיון דכל דינא דכמי
שהורמו הוא רק לגבי ללכשירימו אותם יזכו
בזה, ס"ד דהוי ראוי כיון דעתה אינו זוכה
בזה, דבטבליס אפילו אתי לידי אבזהון
מחיים כיון שאין זכיתו אלא על הזמן
ללאחר שירימו, הוי ראוי, וקמ"ל דברייתא
דמ"מ בזרוע לחו"ק אינו כן, דכיון שמבזרינן
הן זוכה בהן מעתה ולא רק ללכשירימו יזכה
בזה, [ושייך בזה נמי דין מכירי כהונה], ועל
כן הוי מוחזק.

בשי' הר"מ בדין מתנות שלא הורמו, בדין מע"ש ממון גבוה

לפינן הך דמע"ש ממון גבוה, ומיירי אחר
שקרא עליו סם.

ובביאור דבריו נראה להא' דנתחדש דדין
מתנות שלא הורמו כמי שהורמו
היינו שגם קודם הרמה יא' לזה סם תרומה
לגבי דין ממון, אבל לא לגבי קדושת
התרומה, דהקדושה חלה לכו"ע ע"י הפרשה
וקריאת סם.

וכן נראה משורש הדין מהדרכה דדרשין
בחולין (ק"ל ב') וזה יהיה משפט
הכהנים מלמד שהמתנות דין הם להוציא
בדיינים, ומוקמינן ליה התם במתנות שלא
הורמו דכמי שהורמו דמי, והיינו המקור להך
דינא כמו שכתב הרשב"ם (ב"ב קכ"ג ב' ד"ה
ודאשתחיתו), ולכאורה כיון דאתא למימר
דאע"ג ללא הורמו הם כמי שהורמו טפי
הול"ל דהוה תרומה או דקדושים הם וכדו'
ומ"ט נקיט להאי דינא במה שיכול להוציאם
בדיינים, ומזה נראה דיסוד הך דינא דמתנות
שלא הורמו כמי שהורמו היינו דוקא ביחס
לדין הממון שבמתנות, אבל קדושת המתנות
לא חלה עד הפרשה. ולפי"ז כ"ז שייך
בתרומה דיש בה דין ממון דחייב ליתנה
לכהן, שפיר אמרינן דגם קודם הפרשה יא'
לכהנים דין ממון בו, אבל במע"ש שאין בו
דין ממון כלל דשייך לבעלים לעולם ודיניו
הם רק דיני קדושה לאוכלו בירושלים
בטהרה וכו', וכן דינא דר"מ דמע"ש ממון
גבוה וא"א למוכרו וליתנו נובע ביסודו
מחמת דין הקדושה של המע"ש, דקדוש לה',
כדלפינן ליה מלה' הוא, ל"ש לדון בזה קודם
הפרשה דכמי שהורמו.

ונראה עוד ביסוד דעת הרמב"ם, דהנה
בקידושין (נ"ד ע"ב) בעי לאוכוחי
ללא כר"מ דמע"ש ממון גבוה מדתנן (מע"ש
פ"ה מ"ה) הפודה מע"ש שלו מוסיף עליו
חומש בין משלו בין שניתן לו במתנה, והרי
לר"מ דממון גבוה הוא א"א ליתנו במתנה
וע"כ סתם מתניתין ללא כוותיה, ומתרג'
לעולם כר"מ והבמ"ע כגון דיהיב ניהליה
בטבליה וקסבר מתנות שלא הורמו כמי
שהורמו דמיין, ובכה"ג גם לר"מ יכול ליתנו.

וקשה טובא בדברי הרמב"ם, דאף דפסק
כר"מ דמע"ש ממון גבוה (פ"ג
ממע"ש הי"ז), וגם פסק דמתנות שלא
הורמו כמי שהורמו דמיין (איסות פ"ה ה"ו),
מ"מ הביא להך דינא דבטבליהו יכול
ליתנם, וז"ל הרמב"ם (פ"ג ממע"ש הי"ז),
"מע"ש ממון גבוה הוא שנאמר לה' הוא
לפיכך אינו נקנה במתנה אלא אם נתן לו
הטב"ל עכ"ל, וקשה דכיון דס"ל כמי
שהורמו דמי איך יכול ליתן הטב"ל שיש
בהם מע"ש דכמי שהורם וממון גבוה הוא
וליתא במתנה, וכמ"ס בגמ' דדוקא למ"ד
לאו כמי שהורמו יכול ליתנם בטבליהו,
ואפילו נדחוק דהגמ' קאמר לרווחא דמילתא
דסובר לאו כמי שהורמו ובאמת ד"ז קיים
גם למ"ד כמי שהורמו, מ"מ מלד הסברא
ל"ע דכיון דכמי שהורמו א"כ יא' כאן ממון
גבוה ואינו בנתינה. והכס"מ הביא ממהר"י
קורקוס ליישב דלהאי מילתא מודה הרמב"ם
דלאו כמי שהורמו, ללא אמר ר"מ מע"ש
ממון גבוה אלא כשהורם ונקרא סם מע"ש
עליו, כדמשמע בקרא דלה' הוא דמיניה

בדברי האורים גדולים בשיטת הרמב"ם

דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו רק כשבא ליד כהן

זה וכו' ומאחר שיקוד זה אמיתי וקיים נחזי
אנן דכוותא במעשר שני לר"מ דאמר ממון
גבוה הוא בהיותו טבל במאי יקרא ממון
גבוה, הלכא בהיותו טבל ציד בעליו הרי הוא
ככל מתנות כהונה בהיותם טבל ציד הישראל
ולא מטא ליד כהן להיות לן דלאו כמי
שהורמו ולא יקרא ממון כהן, הוא הדין והוא
הטעם הכא דלא יקרא ממון גבוה בהיותו
טבל לומר בו כמי שהורמו ואי אפשר לעשות
יש מאין, א"כ מוכרחים אנו לומר דאמירה
לגבוה כמסירה להדיוט, דמה שקונה ההדיוט
שהוא הכהן במסירה כראוי לו, זוכה גבוה
דוקא באמירה שהיא קריאת שם בסיוג מקום
דאז ילא מרשות הדיוט ונכנס לרשות גבוה,
דמסירה לא שייכא כאן עכ"ל לענינינו.

[והא דבנדרים פ"ה ע"א מבואר בגמ' לפרש
ברייתא דהגונב טבלו של חברו משלם
לו דמי טבלו דברי רבי וריב"ז אומר אינו
משלם אלא דמי חולין שבו, דפליגי במתנות
שלא הורמו, והיינו בגונב מבית הבעלים
הישראל דלרבי לאו כמי שהורמו דמיין
ולריב"ז כמי שהורמו, ומוכח דאף בבית
הבעלים שייך כמי שהורמו, מיישב שם
האורים גדולים, דלא מיבעיא לפירוש
הרא"ש דפירש שם דלהך אוקימתא מיירי
בגנב מישראל שירשה מאבי אמו כהן עי"ש
דמפרש כן לסוגיא, אלא אף לפי הפירוש
הפשוט וכדפי' הר"ן ורש"י דמיירי בגונב
מבית הבעלים, כונת הגמ' שם דסבר כמי
שהורמו ביחס לכך שלא חשיב ממון ישראל

והנה בספר אורים גדולים כתב בישוב דברי
הרמב"ם דפסק דאפשר ליתן טבלים
גם למאי דפסק דמע"ש ממון גבוה ומתנות
שלא הורמו כמי שהורמו, דלא מצינו שיהיה
דין כמי שהורמו דמי בטבלים שבידי
הישראל, רק בדלתי לדי הכהן אמרינן כמי
שהורמו, וגדר הדבר שהכהן בקבלתו לידו את
הטבל זוכה אז בזכות המתנות שיש לו בטבל
זה, ואז חייב הדין דכמי שהורמו, אבל קודם
דלתי לדי כהן להיות ליה שום זכיה בזה ליכא
כלל הך דינא דכמי שהורמו, ועל כן ל"ש הך
דינא דכמי שהורמו אלא בחרו"מ דבני נתינה
הם ולא במע"ש להיות בו נתינה כלל ושל
הבעלים הוא לעולם. עי"ש (למוד ס"ט)
שכתב וז"ל: אמנם חלקי ה' אמרה נפשי הט
אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי
וכו' והוא דשורש דבר זה דמתנות שלא הורמו
כמי שהורמו דמיין אי אתה מואל בכל
התלמוד ולא אמורא שראמר דבהיות טבל
ציד בעליו מע"ג דלא הורם כמי שהורם דמי,
דמילתא כדבא אי אפשר ליאמר, לעשות
מאינו ישנו חלילה, אלא בכל המקומות
שאמרו המתנות שלא הורמו כמי שהורמו
דמיין הוא בבוא הטבל ליד כהן או ליד לוי
אז אמרו כיון שהתרומה שבטבל זה ראויה
לכהן או המעשר ללוי ובא הטבל ליד כהן או
ליד לוי זכה כהן זה בראוי לו המונח בתוך
הכד הזה הבא לידו ומע"ג דלא הורמו כמי
שהורמו דמיין, דכמו כשהורם ובא ליד כהן
זכה בו לכו"ע, אף כשלא הורם הואיל ומטא
לידיה זכה בו ונקרא הרמה מן התורה לדבר

גמור לחייב הגנב בתשלומים לישראל על כך, דכיון שצבע"כ לריד להפריש מהם כמי שהורמו הן ואינו מפסידו, אבל לא קאמר דמשו"ה חשיב כבר ממון הכהן, דהא קרא קאמר דאין כך בהן אלא משעת הרמה ואילך, דרק מאז הוי ממונו ועי"ש.

ועפ"י נראה דגם הרמב"ם יפרש להסוגיא דחולין כפירוש התוס' ובדרך מרווחת יותר, דכונת הברייתא דאין כך בהן אלא משעת הרמה היינו משעה דאתי לידי כהן, וטעם הדבר דגם הסובר מתנות שלא הורמו כמי שהורמו אינו אלא משעה שהגיע לידי הכהן ולא כשהם עדיין בידי הבעלים, אלא שתוס' הרגישו שבדוחק לפרש שעת הרמה על שעת הנתינה לכהן, אבל לפירוש הרמב"ם ניחא, דחלות הדין דכמי שהורמו חייל בשעה שנותן לכהן ואז הוי כמי שהורמו, וספיר שייך למימר ע"ז דאין לו בהם אלא עד שיתנו לכהן דאז היא שעת הרמתן למ"ד כמי שהורמו, ומאז ואילך מתחייב האוכל כיון דכמי שהורמו וזכה ביה הכהן. וז"כ הרמב"ם במה שחילק בין קודם הרמה ואחר הרמה, כאוקימתת הגמ', והעתיק לשון הברייתא דגם לפי מה דאוקמוה בגמ' לא נחשב עדיין הרמה כשהוא אלא צעה"ב וכמש"נ.

ועוד נראה דלפי יסוד זה דדין כמי שהורמו חל רק בשעה שצא לידי כהן, ל"ש לדון זכיית מכירי כהונה בזה, כיון דכל דין זה חייל ע"י שזכה הכהן בקבלתו לידו את כל הטבל שחלקו שצטבל, א"כ כשהטבל נמא

בידי צעה"ב ל"ש לדון דהמכירי כהונה זוכים בתרו"מ כיון שאינו מצורר עדיין ואין להם אפשרות לזכות בכל הטבל כדי לזכות מתוכו מה שמגיע, ורק לכשירים אותו ותהיה תרומה בפני עצמה יזכו זה המכירי כהונה. ועפ"י י"ש לאוקמי דברי הרמב"ם באופן די"ש לו מכירי כהונה והם זוכים רק עם הפרשת התרומה, ולכן רק אם אכלו אחר הרמה חייב לכבד זכו בהם, אבל קודם הרמה פטור דאין דין מתנות שלא הורמו כשנמא אלא הבעלים רק דלאתי לידי כהן ממס ול"ש בזה מכירי כהונה.

ולפי"ז ניחא גם דברי הרמב"ם גבי זכור, דאף דפוסק כמי שהורמו דמיין אינ"ז מועיל לגבי דין מוחזק אפילו במכירי כהונה, דלא חל דין זה דכמי שהורמו אלא כשהגיע לידי הכהן, ורק בזרוע לחו"ק דמצוררין נינהו שייך שפיר זהו זכיית מכירי כהונה גם בצית הבעלים, אבל בטבל דחלק הכהנים פתיך ביה ל"ש כמי שהורמו רק באתי לידי הכהן וכנ"ל, ועל כן הביא הרמב"ם דין זה דוקא בזרוע לחו"ק ולא בתרו"מ. ודברי הרמב"ם המובאים לעיל דפטור אוכל קודם הרמה הלא מיירי בתרו"מ כדכתב טבלים]. ואדרבה, נראה דזה הוי מקור קצת לשיטת הרמב"ם הזו, דאין דין כמי שהורמו בטבל בידי הבעלים כמש"כ האורים גדולים, דלא כפשטות הסוגיא בקידושין (נ"ח ע"ב), דמהברייתא כאן משמע להדיא דדוקא בזרוע לחו"ק ולא בתרו"מ וכמ"ש הר"י והרא"ש, והיינו מטעם הנ"ל.

בדין טבילים שירש מאבי אמו כהן

ובדברי הרמב"ם בזה, ובגדר פטור הכהנים מנתינה

חייבים בהפרשה, ורק מנתינה פטורים. אבל מעשרות שאין חסודים תרומת ה' ואין נתינתם לגבוה אלא מתנה ללוויים, בזה היה מן הדין שכהן ולוי יפטרו לגמרי מהפרשתן, וכל מה שנתחייבו בהפרשתן הוא כדי להפריש מתוכם תרומת מעשר אבל מנתינה פטורים לגמרי. ווא"א לומר דעת הרמב"ם דמחוייבים בהפרשה ובנתינה מן הדין אלא שנוטלים לעצמם, שהרי מעשר ראשון לפי דעת הרמב"ם אינו ניתן לכהנים אלא ללוויים, ומ"מ הכהנים מפרישים ואינם נותנים, וע"כ דפטורים לגמרי, ואין חיובם בהפרשת המעשרות אלא בכדי להפריש תרומת מעשר דחייבים בה מן הדין].

ועפ"ז נראה דאילו גדלו אכל אבי אמו כהן היה נפטר מטעם דאתי מכח גברא דל"מ לאשתעווי דינא בדהיה כדאי' בצכורות (י"א ב') בקונה טבילים מגוי, וכן שם (מ"ז ב') גבי כהן שיש לו בן חלל שגם הבן פטור לפדות עצמו מה"ט דאתי מכח גברא דפטור, וא"כ בזה לטעמא דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי ווכבר העיר בזה מהרי"ט אלגזי בצכורות מ"ז ע"ב], ועל כן אוקמיה בשירשן הכהן מאבי אמו ישראל דנתחייבו כבר ול"פ טעמא דאתינא מכח גברא וכו', ובכה"ג מודה הרמב"ם שאין כאן פטור לגמרי מהפרשת המעשרות אלא רק דזוכה לעצמו והיינו אחר קנס עזרא דניתן לכהנים]. והא דבגמ' נקט באבי אמו כהן משום דמיירי גם בתרומה, ובזה אין הכהנים פטורים אלא

והנה בקידושין (נ"ח) אמרינן דטבילים שירש מאבי אמו כהן למ"ד מתנות שלא הורמו כמי שהורמו הוי ידידה, והיינו משום שכבר זכה אבי אמו הכהן בחלקו, ובפשטות משמע דמיירי בטבל של אבי אמו הכהן, אולם הרמב"ם הביא ד"ז (מעשר פ"ו הכ"א) בזה"ל, "ישראל שירש טבל ממורח מאבי אמו כהן ואותו אבי אמו כהן ירשו מאבי אמו ישראל הרי זה מפריש ממנו מעשרותיו והן שלו, שהמתנות הראויות ליתרם כמי שהורמו הן לע"ג שעדיין לא הורמו", עכ"ל, ודקדק הרדב"ז שם למאי הוצרך לאוקמי בשארתו אבי אמו כהן ירשו מאבי אמו ישראל, הלא די בזה שיזכה ישראל מאבי אמו כהן דהלה זכה במעשרותיו לעצמו וכפשטות הגמ'.

ובמק"א [לעיל סי' פ"ז] נתבאר עפ"י מש"כ דיש חילוק בין דין תרומה למעשר בחיוב הכהן, דתרומה מחוייב הכהן להפריש מעיקר הדין אלא שפטור מנתינה כיון דנוטלו לעצמו, משא"כ במעשרות אין חייב הכהן מעיקר הדין רק דמחוייב בהפרשתן כדי להפריש מתוכם התרומה, וכמבואר כ"ז בלשון הרמב"ם (פ"א ממעשר ה"ג) שכתב: לוויים וכהנים מפרישין מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר ע"ש, דמשמע דאין ההפרשה של המעשר אלא בכדי להפריש ממנו תרומה. וביאור החילוק הוא משום דתרומה כיון שנקראת תרומת ה' ושורש דינה הוא ליתנה לגבוה וכהנים משולחן גבוה קא זכו, על כן גם הכהנים

נותנים לעצמם, אבל הרמב"ם בהל' מעשר מוכרח לנקוט באופן שאותו אבי אמו כהן נפלו לו מישראל. והארכנו עוד בזה בפרשת קרח (לעיל סי' פ"ז), ודרשנו מהם.

ברם, לפי האמור יש ליישב באופן אחר לשון הרמב"ם, לכיון דנתבאר [כדרכו של האורים גדולים] דלינא דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין חייל רק בהגיע הטבל לידי הכהן לאז זוכה בחלקו שבטבל בכ"מ שהוא, ואז אמרינן דכמי שהורמו הן, אבל כ"ז שהטבל בידי הישראל ל"ש כמי שהורמו וכנ"ל.

ולפי"ז נראה דזה שייך דוקא בשהגיע הטבל לידי הכהן באופן שיש חיוב נתינה בטבל זה, לאז זוכה הכהן בדין הממון שיש לכהנים בטבל זה, אבל בשהגיע לידי הכהן טבל שאין בו חיוב נתינה ל"ש לומר כמי שהורמו לאין בזה זכיה בחלק הכהנים כיון

שאין חייב ליתנם. ולפי"ז נראה דאילו בטבלים של הכהן עצמו ל"ש לדון כמי שהורמו כיון שפטור מנתינה, ובכלאו כמי שהורמו מוכח בגמ' דחייב הישראל היורשו, ואין כאן כל ענין של זכיה בחלק האמור לינתן לכהנים, וכשיבא לידי הישראל היורשו יתחייב להפריש עכ"פ תרומה, וכן מצאתי שכ' בספר פנת פענח פ"א מהל' מתנו"ע דל 52, [דבזה ל"ש קאתינא מכח גברא וכו' כיון לאין הכהן פטור מהפרשה וכמס"נ דדוקא במעשר שייך זה], ועל כן פירש בשירשן הכהן מישראל שכבר חל בהם חיוב תרומות ומעשרות, ובכה"ג אין לכהן פטור גמור אלא דמפרישן וזוכה לעצמו בתור כהן רגיל. ובכה"ג שפיר אמרינן דגם קודם שהורמו מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי, וזכה אבי אמו הכהן בחלק הכהנים שבטבל זה כיון שמחוייב בנתינה, ובזה שפיר אמרינן דכשזכה ממנו אח"כ הישראל פטור מליתנם.

סימן קצא

בגדר חיוב יהרג ואל יעבור

על קידוש השם או אינו מצווה, ת"ש ז' מצוות נצטוו בני נח ואם איתא תמני הויין וכו' הנה נתבאר לך שהיא ממנין המצוות המחויבות לישראל וכו' עכ"ל.

ודברי הרמב"ם ז"ע דלביי הוא דסובר כן ועל כן הוכיח מהך ברייתא אולם רבא דחי ליה אינהו וכל אבזרייהו וא"כ מוכח להיפך לאין למנותה למצווה בפ"ע דנכללת בשאר המצוות, ובהא גופא פליג, ואיך הוכיח מאביי וללא כרבא.

סנהדרין (ע"ד ב') בעו מיניה מר' אמי בן נח מצווה על קידוש השם או אינו מצווה על קידוש השם, אמר אביי ת"ש שבע מצוות נצטוו בני נח ואם איתא תמני הויין א"ל רבא אינהו וכל אבזרייהו וכו', מאי הוי עלה א"ר אדא בר אבהו וכו' ואם איתא לא לימא ליה, הא בצנעא הא בפרהסיא.

והנה הרמב"ם בסהמ"ז (מצווה ט') מנה מ"ע דקידוש השם, וכדרכו להוכיח מהגמ' דחשיבא מצווה, כתב: ובגמ' אמרו ב"נ מצווה

עלמנו באיסורים אלו רק בעושה מעשה אבל בשאינו עושה מעשה אף שעובר עבירה כזו כגון זמי שזורקים אותו על החינוק [וכונתם באופן לאיכא עבירה כזו דאל"כ אין ביאור לדבריהם וכמ"כ הגר"ח פ"ה מיסוה"ת] או בג"ע באשה לאינה עושה מעשה וקרקע עולם היא אין דין ירהג ואל יעבור אף דעובר האיסור, וחזינו דמלך האיסור שפיר נאמר וחי בהם, אלא שיש אופנים מסוימים שבהם חייב למסור נפשו, והוא חיוב מחודש של קידוש השם.

ונראה דגם בעבודה זרה הכי הוא דאף דבע"ז גם בשוא"ת חייב למסור עלמנו [באופן שיעבור בשוא"ת] מ"מ ה"ט דבע"ז דהיא עיקר הכפירה כזו מחוייב בקידוש השם ביותר אופנים ואף כשעובר בלא מעשה יש חילול ה' גדול בדבר ומאווה למסור נפשו, אבל לא משום שלא נאמר בהם וחי בהם. אמנם לקושטא דמילתא יעויין בתוס' רא"ש ובתו"י ביומא (פ"ב א') שכתבו שגם בע"ז הכי דינא דבשוא"ת אינו חייב ליהרג ואל לעבור כמו בשפ"ד וג"ע יעו"ש, וא"כ בודאי נאמר בהו וחי בהם.

ועוד נראה יותר בביאור הדברים הוא שאף שגם בג' עבירות נאמר וחי בהם ולא שימות בהם שפירשו שאינו מחוייב בקיום האיסור אם יגרום לו שימות בהם, וחיי חסודים מקיום המאווה, אבל מ"מ נטווה בקידוש השם למסור את חייו עבור קידוש השם ודוקא משום שחיי יקרים וחסודים נטווה לקדש את השם ע"י שימסרם על קדושת שמו, ולאדברה משתמש בחיותו כדי לקדש את השם, ואין זה סתירה לוחי בהם

ונראה בביאור שורש הפלוגתא שבין אב"י לרבא דפליגי בגדר דינא דיהרג ואל יעבור דב"נ (להלך שחייב), דאב"י סובר דמלך עלם האיסור אין אדם מחוייב למסור עלמנו למיתה וכמ"ש תוס' ומשום דהוי בגדר אנוס, ובאה מלות קידוש השם לחייבו למסור נפשו על העבירות והוא חיוב נפרד של קידוש השם, ועל כן ס"ל דיש למנותה למאווה בפני עצמה, משא"כ רבא ס"ל דמלך האיסור עלמנו ליכא פטור של אנוס ומחוייב למסור עלמנו אף למיתה כל שלא הותר לו לעבור ולא ליהרג ועל כן ס"ל דאין למנותה למאווה נפרדת של קידוש השם, אלא בכלל המאווה עצמן כולו ג"ז שאין לו היתר לעבור עליהן גם במקום סכנה. אמנם כל זה דב"נ, שאם חייב הוא בכל מאותיו וליכא היתרא דפיקו"נ ביה כלל אבל בישראל דילפינן מוחי בהם דיש לו היתר פיקו"נ בכל האיסורים ע"כ אין לומר שגדר חיובו במאווה הוא אף בכדי שהיהגוהו, דוחי בהם גלי לן שאינו חייב כ"כ, ועל כן ז"ל דמה שחייב ליהרג ולא לעבור באופנים ובמאווה מסוימות משום חיוב קידוש השם הוא, וחיוב חדש למסור עלמנו על קידוש השם, ועל כן בישראל לכו"ע יש למנותה למאווה בפני עצמה, ולא פליגי אלא דב"נ, ושפיר הוכיח הרמב"ם מהגמ' דכיון שאינו כולל במאווה עצמה יש למנותה למאווה נפרדת, ורבא לא פליג אלא דב"נ אבל בישראל מודה וכנ"ל.

ויש להוסיף דהנה גבי שפ"ד ועריות פשיטא הוא שגם בהם נאמר בעלם האיסור וחי בהם, והא ראייה מדברי תוס' ביצמות (נ"ג ב') ובכ"מ דכתבו דאינו מחוייב למסור

ולא הביא חילוק הגמ' בין כנעא לפרהסיא, ופסק דכשם אופן אינו חייב למסור נפשו על קידוש השם, ול"כ מקורו לזה. ובכ"מ כ' דהר"מ גרים כמו הגי' שהביאו תוס' דגרסי' ואם איתא לימא ליה הא כנעא הא כפרהסיא, והיינו דפשטינן מדלא הזהירו שרק כנעא שרי לו ולא כפרהסיא ש"מ שאף כפרהסיא אינו מצווה, ולפי"ז פשטינן שאינו מצווה כלל.

אבל לפי משנ"ת יש לבאר דהרמב"ם סובר דחילוק זה שבין כנעא לפרהסיא איך רק לפי אב"י דגם בב"נ אינו חייב מלד עיקר המצוה ליהרג ולא לעבור רק משום קידוש השם והוא חיוב מיוחד, ועל כן יש לחלק בין כנעא לפרהסיא לענין קידוש השם, אבל לדעת רבא שלא נאמר בב"נ היתר כלל ומעיקר הדין חייב למסור עצמו (לפי הנד שחייב) א"כ אין לחלק בחיוב המצוה עצמה בין כנעא לפרהסיא, וליכא למידחי הא כנעא והא כפרהסיא ולכן לא הביא חילוק זה, ומה"ט גם פסק הרמב"ם דאין בב"נ מצווה דדחיית הגמ' שייכא לפי אב"י אבל לרבא ליכא למידחי הכי וספיר יש לפשוט דאין בב"נ מצווה על קידוש השם.

ונראה דנפ"מ בין הגדרים לפמ"כ הרמב"ם (פ"ה מהלכות יסוה"ת) דאף בג' עבירות שדינם ביהרג ואל יעבור מ"מ אם עבר ולא נהרג אין ב"ד עונשין אותו דאנוס הוא עי"ש, ונראה דכ"ז בישראל שוחי בהם מגלה לן שאינו מחוייב במצוות עד כדי מיתה ופטרו מקיומם באונס מיתה, אלא שנתחייב משום קידוש השם ליהרג ולא לעבור בג' עבירות, ובעבר ספיר הו"ל אנוס

קר"ל שחייב חסודים טפי מהאיסור, דלא קאמרינן דקידוש השם דוחה חייו אלא שישתמש בחייו גופא כדי לקדש את השם, [משא"כ בגוי שלא נאמר וחי בהם לפי רבא הביאור שלא הותר לו לעבור ולא נאמר שחייב חסידי טפי מן האיסור].

וכן מדוייק מלשון הרמב"ם בסהמ"ז שם שכתב בתו"ד, "וזאת היא מצות קידוש השם המצויה בה בני ישראל בכללם, רוצה לומר התרת עצמנו למיתה בידי האנס בעבור אהבתו יתעלה וההאמנה באחדותו כמו שעשו חנניה מישאל ועזריה וכו', ולא כתב הרמב"ם דחיוב המצוה הוא בשו"ת" שלא יעבור אפילו אם יתרגוהו אלא לעשות מעשה למסור עצמו ביד האנס למיתה, וביאור הדבר שקיום המצוה של קידוש השם הוא ע"י שמוסר חייו למען קידוש השם וכו"ל.

והנה בגמ' שם איתא, מאי הוי עלה, א"ר אדא בר אבהו כתיב לדבר הזה יסלח ה' לעבדך בבא אדוני בית רמון להסתחות שמה והוא נשען על ידי והסתחותי וכתוב ויאמר לו כך לשלום, ואם איתא לא לימא ליה, הא כנעא הא כפרהסיא, ופירש"י דנעמן כנעא הוי וגבי קדושת השם בתוך בני ישראל כתיב וכו'. ולפי"ז עולה דהגמ' דוחה דאין לפשוט ממה שהסכים עמו אלישע משום דהתם כנעא הוי ואין ראייה כפרהסיא אינו מחוייב ואפשר דמחוייב בקידוש השם כפרהסיא.

והרמב"ם (פ"י מהלכות מלכים ה"ב) כתב דאין בב"נ מצווה על קידוש השם

עצמו [לפי הלך שחייב] אם עבר עבר על גוף האיסור ונענש. וכן מבואר דבג' עבירות אין החיוב ליהרג מלד גוף האיסור אלא חיוב מחודש וכמש"נ.

ולפי האמור עולה שמה שפיקו"נ ואונס מיתה נחשב גדר אונס לפוטרו מחיוב

המלצה נלמד מזה גופא שנאמר וחי בהם והותר לו לעבור, ונראה דכן מבואר בדברי הגמ' בע"ז (נ"ד א') לאיתא התם אמר רמי בר חמא כגון שאנסוהו עכו"ם והשתחוה לבהמתו מתקיף לה ר"ז אונס רחמנא פטריה כדכתיב ולנערה לא תעשה דבר, אלא אמר רבא הכל היו בכלל לא תעבדם וכשפרט לך הכתוב וחי בהם ולא שימות בהם ילא אונס, והדר כתב רחמנא לא תחללו את שם קדשי לאפי' לאונס, הא כיצד הא דצנעא והא דפרהסיא. והנה מדברי רבא חזינן דבכלל האיסור הוי מן הסתם אפילו אנסוהו באונס מיתה אלא שבא הכתוב וחי בהם לומר שאינו חייב להמית את עצמו והדר הו"ל אונס, אלא דאתא קרא דולא תחללו ללמדנו שצפרהסיא צריך למסור נפשו, ועכ"פ מבואר דרק ע"י היתרא דוחי בהם אחי פיקו"נ לכלל אונס.

ובאמת דעת הסמ"ג (הו"ד בתוס' סם ד"ה הא) דאין כונת רבא לחלק בין צנעא

לפרהסיא לענין אם יהרג או יעבור דבתרוייהו מחוייב ליהרג ולא לעבור אלא חלוקים לענין עונש דצנעא אינו נהרג אם עבר ולא מסר נפשו וצפרהסיא נהרג, עי"ש דמפרש דמעיקרא היו הכל בכלל האיסור בין לאזהרה ובין למיתה, ואחי וחי בהם ואפקיה לאונס בין מאזהרה בין ממיתה, והדר אתא ולא תחללו ואהדריה לפרהסיא בין לאזהרה

לאונס מיתה אונס הפוטר הוא בישראל, אף שלא קיים הקידוש השם שנצטוו בו, אבל צ"נ לזיכא כלל היתרא לאונס ופיקו"נ, ומחוייב מלד גוף המלצה לקיימה גם במקום סכנה ומיתה א"כ אין כלל פטור אונס ועל כן אינו פטור מעונש.

ובעי"ז מבואר בדברי הנו"צ (אהע"ז קמא ע"ד) שכתב שם דלפי ר"מ למבואר בכתובות (י"ט א') בחד תירוצא דסובר עדים שאמרו להם חתמו שקר ולא תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר, ה"ט שלא סובר דרשא דוחי בהם להתיר איסור במקום סכנה ואונס מיתה, ולא הותר משום פיקו"נ שום איסור [ועי"ש ברש"א דביאר באו"א], ועל כן כתב דלר"מ בעבר ולא נהרג פסול לעדות דעבר עבירה גמורה, משא"כ לדיון, וז"ל שם בתו"ד: בשלמא לדיון דקי"ל בכל התורה כולה וחי בהם א"כ כל התורה על תנאי וחי בהם ניתנה אפילו ג' עבירות, אלא שיש לנו לימוד בפני עצמו דבג' עבירות יהרג ואל יעבור, ואם עבר לא עבר רק על הלימוד החדש הזה ואין בו לאו שיהיה חייב בו מלקות ולא מיקרי רשע, אבל אי סובר ר"מ עדים שאמרו להם וכו' א"כ לא דרש וחי בהם כלל וממילא עבר על הלאו ומיקרי רשע וכו' ע"ש.

ומבואר דכיון דלר"מ ליכא היתרא דפיקו"נ כלל עבר על עמם האיסור, אבל לדיון דקי"ל בשאר מצוות דהותרו מפני פיקו"נ אף בג' עבירות לא עבר אלא על החיוב המחודש ליהרג ולא על גוף העבירה, וה"ה צ"נ דלא כתיב ביה וחי בהם לפי רבא דלריך ליהרג משום חומר האיסור

נעבד ה"ט משום שנלכטוה למסור נפשו ולא לעבד משום קידוש השם והדר ביה איסורא דע"ז, או כמ"ס הנו"ב ד"ש ביה איסורא מכח הלימוד המיוחד וכנ"ל. ונראה דגם רבי זירא דס"ל דל"ה נעבד משום לאונס רחמנא פטריה כדכתיב ולנערה לא תעשה דבר כונתו מאחר דכתיב וחי בהם ומלמדנו בכל המאורות דאין חייב בהם עד כדי מיתה, וחזינן דגם בג' עבירות חשבתו התורה לאונס כדכתיב ולנערה לא תעשה דבר, א"כ ע"כ הא דחייב למסור עצמו הוא חיוב מחודש של קידוש השם אבל לא עובר באיסור עבודה זרה ולכן ל"ח נעבד, וזהו שורש הפלוגתא בין רבא לר"ז אם הדר ביה איסור ע"ז, וכן מבואר בדברי הריטב"א והרשב"א שם דטעמא דר"ז דמדפטריה רחמנא ש"מ שאין בזה איסור ע"ז רק קידוש השם ועל כן ל"ח נעבד, ורבא פליג וסובר שיש בזה גם איסור ע"ז. וועיין בחמדת שלמה סי' ל"ח מש"כ בדילור סוגיא זו.

בין למיתה, אבל למסור עצמו אפילו בלנעא לריך משום עשה דואהבת עי"ש.

ונראה מזה דצפרהסיא ליכא היתרא דפיקו"נ כלל משום דוחי בהם אמור רק על בלנעא וכל צפרהסיא נשאר באיסורו ולא פטור באונס, משא"כ בלנעא גלי לן וחי בהם שהאיסור הותר במקום סכנה ואע"פ שמאווה ליהרג משום קידוש השם, מ"מ אם עבר ולא נהרג עבר רק על קידוש השם ולא על עכס האיסור. ומש"ה נפ"מ אם חשיב נעבד דצפרהסיא דישנו לעכס האיסור ע"ז הוא נעבד, אבל בלנעא דליכא לאיסור ע"ז אלא רק לחיוב קידוש השם לא חשיב נעבד.

אמנם הרמב"ם פוסק דגם צפרהסיא אם עבר אינו נהרג, וה"ט כמס"נ לעיל דוחי בהם מלמדנו על כל המאורות שאינו מחוייב בהם עד כדי שיהרגוהו והא דהוי

סימן קעב

בגדרי חיוב הפרשה ונתינה בתרומה ובמעשר

[ובירור חיוב הפרשת מעשר עני בנלקח מעכו"ם]

ישנו נידון מיוחד אם חייב להפריש, וכפי שיתבאר באורך.

דהנה בגמ' בזכורות (י"א ב') איתא הלוקח טבלים ממורחין מן העכו"ם מעשרן והן שלו, ומפרשת הגמ' באופן דמרחינהו ישראל, דמעשרן משום שאין קנין לגוי באר"י להפקיע מידי מעשר, אבל הן שלו, משום

יש לעיין האם יש חיוב להפריש מעשר עני מפירות שנלקחו מגוי, והיינו למאי דנקטינן להלכה דאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי חיוב מעשרות, ופירות שגדלו אלל גוי באופן שהמירוח היה אלל ישראל חייבים בתרו"מ, אף שלגבי תרומה מבואר בגמ' שחייב להפריש, וכן מבואר ברמב"ם לגבי מעשר ראשון, מ"מ לגבי מעשר עני

ה"ה במעשר ראשון ושאר מעשרות אין טעם לפוטרו וחייב בהפרשה ובנתינה.

אולם דעת הרמב"ם (פ"א מתרומות הי"א) אינה כן, ומלבד שהביא את הדרשה מן הפסוק גבי תרו"מ הביא גם את הסברא, וז"ל: פירות העכו"ם שגדלו בקרקע שקנה בא"י וכו' חייבין בכל מן התורה, ומפריש תרומה גדולה ונותנה לכהן, ותרומת מעשר ומוכרה לכהן, ומעשר ראשון היא שלו, מפני שהוא אומר ללוי במעשר ולכהן בתרומת מעשר אני באתי מכאן איש שאין אתם יכולין ליטול ממנו כלום. ומפני מה אמרו לא יתן תרו"מ לכהן כתרומה גדולה לפי שנאמר בתרומת מעשר כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר טבל שאתה לוקח מישראל אתה מפריש ממנו תרומת מעשר ונותנה לכהן, אבל טבל שאתה לוקח מן העכו"ם אין אתה נותן לכהן התרומת מעשר שהפריש ממנו אלא מוכרה לכהן ולוקח דמיה. עכ"ל.

והנה הרמב"ם פטר מליתן תרו"מ ומעשר ראשון מכאן הך סברא דלאתינא מכאן גברא דלא מזית לאשתעווי דינא בהדיה, וגבי תרו"מ הביא גם הדרשה מאת בני ישראל וכו' לחלק בינה לבין תרומה שחייב ליתן לכהן.

ודברי הר"מ ז"צ טובא, דאם הסברא הזו קיימת גם למסקנה מ"ט אינו פטור גם מתרומה, ועוד למאי צריך לדרשה זו דמאת בני ישראל וגו'. ועוד שמשמע מלשון הר"מ שהסברא והדרשה באים לבאר ב' ענינים, שתחילה ביאר שפטור מכאן הסברא, ואח"כ חזר והקשה מ"ט לא נותן לכהן כמו

דאמר ליה אתינא מכאן גברא דלא מזית לאשתעווי דינא בהדיה. ואולם בגמ' שם מקשי ממתניתין דדמאי (פ"ג מ"ד) דמי שנתחלפו פירותיו בפירות העכו"ם חייב לתרום ולתת לכהן, ומחלקת הגמ' בין תרומה גדולה לתרומת מעשר, דאמנא תרו"ג חייב הלוקח מן הגוי להפריש, אבל מתרו"מ פטור, ויליף לה מקרא "ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל" – טבלים שאתה לוקח מישראל אתה חייב להפריש מהן תרומת מעשר וליתנה לכהן, טבלים שאתה לוקח מן הגוי אי אתה חייב להפריש מהן תרו"מ וליתנה לכהן. עכ"ד הגמ'. ומתבאר מדברי הגמ' דלמסקנה הלוקח מן הגוי צריך להפריש תרומה גדולה ותרו"מ, אלא שתרו"ג צריך גם ליתנה לכהן, ותרו"מ היא שלו [דמוכרה לכהנים] ואין זה חייב נתינה.

והנה בטעם פטור הלוקח מן הגוי מן הנתינה אמרו בגמ' מתחילה סברא דאמר ליה אתינא מכאן גברא דלא מזית לאשתעווי דינא בהדיה, ומאידך במסקנה יליף לה מקראי כי תקחו מאת בני ישראל וגו' למעט הלוקח מן העכו"ם, ומשמע דלא נקטינן הך סברא, וכן מוכח לכאורה מגוף הדיון, שהרי אם סברא זו קיימת היה לו ליפטר גם מתרומה מאותו טעם, וכיון שמבואר להדיא בגמ' שבתרומה גדולה חייב ואינו נפטר רק מתרו"מ, ע"כ שהסברא לא קיימת למסקנה, ואינו אלא ילפותא מקראי, וגזה"כ היא בתרו"מ שבה נאמר כי תקחו וגו' ולא בתרומה גדולה. ואכן יש מהרש"אונים שכתבו דלמסקנה לא קיימת הך סברא, ולפ"ז

בתרומה, וע"ז הביא הדרשה, ומה כוונתו בזה, ול"ב, ונתקשו בזה מפרשי הרמב"ם.

והאחרונים מבארים כוונת הרמב"ם לפי מה שהוכיחו שחילוק גדול בחיוב ההפרשה והנתינה בין תרומה לבין מעשר. דהנה יש לעיין מה המחייב של הנתינה, האם מה שנעשה ממון השבט ע"י ההפרשה זהו מה שמחייב ליתן להם, ועיקרו הוא דין ממון, או שסיבת חיוב הנתינה היא מחמת דין התרומה [או המעשר] וקדושתה, ולא מחמת דין ממון שחל בהם, ואף באופן שלא יהיה דין ממוני בהם יהיה חיוב נתינה. והנפ"מ בזה האם באופן שלא יהיה חיוב ממוני יהיה עדיין חיוב נתינה, וכמו שיתבאר.

ובמו כן יש לעיין לאידך גיסא לגבי חיוב ההפרשה עצמו, האם שורש חיוב ההפרשה הוא משום שצריך לתת לכהן או לבניו וזהו המחייב של ההפרשה, שיש להם זכות וחלק בפירות, ועיקר ההפרשה לצורך הנתינה, או שדין ההפרשה הוא חיוב בפני עצמו של הפרשה לגבוי, וחיוב הנתינה הינו דין נוסף שחל אחר שיש תרומה או מעשר, ולא הוא גורם את הנתינה.

ונפק"מ בזה האם שייך שיהיה חיוב הפרשה בלא נתינה, שאם כל עיקר ההפרשה מכח זכות הממון שיש להם בזה, ולצורך הנתינה, לא שייך שיהיה חיוב רק על הפרשה ולא חיוב נתינה, משא"כ אם חיוב ההפרשה הוא חיוב בפני עצמו שמפרישים לגבוי [כמשי"ת להלן] שייך שיהיה חיוב על הפרשה גם כשאין חיוב נתינה לכהנים. ואין

להביא ראיה מהא דגבי ספק בחיוב צריך להפריש ואינו חייב לתת, דכבר ביארו האחרונים דגבי ספק הגדר הוא שללד החיוב אכן חייב בהפרשה ונתינה, ונעשה הדבר ממון השבט ע"י ההפרשה, אלא שכיון שיש ספק יכול לעכב בידו את הממון כדין המע"ה בממון המוטל בספק, אבל ההפרשה מלד עצמה גם מחייבת נתינה, והספק עדיין קיים האם יתכן מלד שבו מעיקר הדין ולא מספק יהיה חיוב של הפרשה בלא חיוב נתינה.

והוכיחו האחרונים כי בדברים אלו חלוקים תרומה ממעשר, דתרומה שיש בה קדושה עיקר הפרשתה הוא לגבוי, תרומה להשם, רק שקנאו השם ונתנו לכהנים [כעין דאמרינן בב"ק ק"ט ע"ב גבי גזל הגר], וכמבואר בב"ק (י"ג א') לכהנים משולחן גבוי קא זכו.

ובן מבואר בדברי הרמב"ם (פי"ב מהלכות תרומות הי"ט) "שעל שלחן המקום הם אוכלין ועל שלחנו הם שותים ומתנות אלו לה' הם והוא זיכה להן שנאמר ואני נתתי לך את משמרת תרומותי" וכו', עכ"ל. וא"כ בתרומה שהפרשתה היא לגבוי, רק שמגבוי קא זכו לכהנים, מלבד מה שיש חיוב ליתן מכח ממון השבט, יש חיוב על הנתינה מלד עצם קדושת התרומה, וכאם שניתן בשר קדשים לכהנים לאכילה, שזהו דין שנובע מכח שזכו משולחן גבוי, ולא דין ממוני שיש מהבעלים שמוטל עליהם חוב ממוני בזה, דאחר שהפרשה התרומה להשם, של השם הוא והוא צויה לחיתה לכהנים, ומן השם הם נוטלים ולא מן הבעלים.

חיוב הפרשה ונתינה ודאי מועיל ע"י ההפרשה לתקן הטבל, אבל כשדנים על עיקר החיוב אינו שייך אלא באופן שיהיה גם חיוב נתינה, דאז ממילא חל חיוב הפרשה ודין טבל, אבל כשאין חיוב נתינה גם לא שייך חיוב הפרשה, וממילא דגם אינו טבל למעשר ראשון.

והדברים מדוייקים בלשון הרמב"ם, דברים הלכות תרומות במנין המאות כתב שהמאזל להפריש תרומה, וכן גבי תרומת מעשר, ואילו בריש הלכות מעשר כתב שהמאזל היא להפריש מעשר ראשון בכל שנה וליתנו ללוויים, ומבואר שם שגם חלק זה של הנתינה נכלל במאות ההפרשה, והיינו משום שמהות המאזל אינה הפרשה לגבול אלא הפרשה כדי לתת ללוויים, וזה מטרת ההפרשה. וכן לגבי מעשר עני משמע ודאי שהגדר הוא כמו במעשר ראשון, שעיקר מטרת ההפרשה היא עבור שיהיה לעניים, ולא הפרשה לגבול, ואכן בלשון הרמב"ם בריש הל' מתנות עניים כתב שהמאזל "להפריש מעשר לעניים", וכוונתו היא לנתינה, [שהרי בשאר מתנות עניים לא כתב "לעניים" אלא מאזל להניח פאה, להניח לקט וכו', והיינו משום שבמעשר עני עיקר המאזל היא להפריש כדי לתת], ואף לא חילק בין ההפרשה לנתינה, והיינו משום שכל המאזל היא להפריש בכדי שיהיה לעניים, ותרוייהו כלולים כחדא.

וכן משמע מדברי הר"מ בפהמ"ש ריש דמאי, שביאר מה שבדמאי נותנים התרו"מ לכהן, ואילו המעשר א"ל לתת, "שהעיקר אשר בידינו בדינים המוליא מחזירו עליו

והצ"פ אף הוכיח שאין סיבת חיוב הנתינה לכהנים מכח זכות הממון שיש להם בפירות, שהרי מדאורייתא חטה אחת פוטרת את כל הכרי, וע"כ שאין זכות לכהנים בתבואה יותר מחטה אחת, ומ"מ כשהפריש הרבה תרומה חייב ליתן את כולה [ובחינם], וע"כ שחיוב הנתינה של תרומה נובע מחמת עצם שם התרומה וקדושתה, דע"י ההפרשה נעשה של גבול ואיהו קא זכי לכהנים לקבלה, ולא מכח זכות הממון שלהם. ולעומת זאת גבי מעשר ראשון שאין בו קדושה, ואינו ממון גבול, ולא אמרינן ביה גדר זה שמשולחו גבול קא זכו, כל החיוב לתת הוא רק מאל שנעשה ממון השבט ע"י ההפרשה, וכל עיקרו הוא חיוב ממוני.

ושורש החילוק הוא כבר בחיוב ההפרשה, והיינו דבתרומה שההפרשה היא לגבול, אין החיוב מאל זכות הממון של הכהנים, אלא כלשון הפסוק בכל מקום שיש להפריש תרומה להם, וגם באופן שלא יהיה חיוב נתינה לכהנים יהיה חיוב הפרשה, שאין ההפרשה לשם הנתינה לכהנים אלא להשם, והחיוב נתינה רק בתולדה מהא שקנאו השם דנתנו לכהנים. אבל גבי מעשר ראשון שאין בו קדושה רק ממונות, עיקר הפרשתו הינה לצורך הנתינה, בכדי לתת ללוויים את חלקם שיש להם בפירות, וכומו שמבואר בתורה שמעשר ניתן להם חלף עבודתם והוא כשכר על עבודתם, כמש"כ (דברים י"ח ל"א): כי שכר הוא לכהן חלף עבודתם, ועיקר דינו הוא ממוני, ולכן ההפרשה שייכת רק במקום שיש חיוב נתינה, אבל בלא חיוב נתינה אין ענין בהפרשה עצמה. [למעשה באופן שיש

הכהונה, ועיין בראב"ד שם שמפרש שהפרישו ונתנו לבכורות, ובנז"כ בפירושו לספרי מבאר שהפרישוהו לאיבוד, וחזינו דשורש חיוב ההפרשה אינו מחמת זכות הכהנים בזה, ולא לאורך הנתינה לכהנים, אלא ההפרשה לגבוה, ולכן שייך זה אף קודם שהיתה הכהונה, ורק שאח"כ זיכתה תורה לכהנים לאכול משולחן גבוה.

והדברים מדויקים כלשון הפסוקים, לגבי תרומה גדולה נאמר (במדבר י"ח י"ט) "כל תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל להשם נתתי לך ולבניך ולבנותיך אתך לחוק עולם" וגו', וכן גבי תרו"מ (שם כ"ח) "כן תרימו גם אתם תרומת השם מכל מעשרותיכם אשר תקחו מאת בני ישראל, ונתתם ממנו את תרומת השם לאהרן הכהן", הרי שעיקר התרומה היא תרומה להשם, רק שהוא נתנה לכהנים. ואילו במעשר ראשון נאמר (דברים י"ח ל"א) "ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם באהל מועד", ולא הוזכר בו לשון תרומת השם אלא לשון שכר חלף עבודתם באהל מועד, ואילו לגבי כהנים לא הוזכרה לשון זו של שכר, ונראה שזהו כוונת הפסוק שכיון שהוא שכר חלף עבודתם אין בו קדושה ואינו תרומה להשם, אלא ענין ממוני ולכן נאכל בכל מקום ולכל אחד, וזש"כ "ואכלתם אותו בכל מקום וגו' כי שכר הוא לכם".

ואמנם לכאורה מצינו בזה מחלוקת בספרי (במדבר פיסקא קי"ט) גבי מעשר ראשון לאיתא שם: כל מצוות כהונה קנאן השם ונתנו לכהונה, וזו (מע"ר) חלף עבודתם דברי רבי יאשיה, רבי יונתן אומר אף זו קנאה

הראיה, וזה הדבר ספק ויש לומר כלוי או לעני הבא ראיה שלא הולאו ממנו זה שאתה מבקש וטוב, ולא נעשה כן במעשר מן המעשר, מפני שהוא תרומה כמו שביארנו והוא חוק לכהן". וביאור דבריהם שאין נתינת התרומה לכהן רק מכח זכותו הממונית של הכהן, שבזה בספק א"ל ליתן, אלא עלם שם התרומה מחייבו בנתינה לכהן.

ועולה לנו לחלוקים תרומה ממעשר הן בחיוב הפרשתו והן בחיוב נתינתו, דבתרומה עיקר הפרשתה הוא להשם, ומגבוה קא זכו לכהנים, וממילא חיוב הנתינה אינו רק חיוב ממוני מלד הבעלים, אלא מחמת שקנאו השם ונתנו לכהנים, וזהו חלק מקיום מצוותה של התרומה ליתנה לכהנים, ולכן שייך בזה חיוב הפרשה בלא נתינה. ואילו במעשר דאין בו קדושה אין הפרשתו לגבוה, אלא לאורך נתינתו ללויים, ונתינתו היא שכר חלף עבודתם, וכל יסודו דין ממון, ולכן אין שייך בו לכאורה חיוב הפרשה בלא נתינה, וזוהי שם בספק מפרש ולא נותן כבר נת' שעל כל הספק יש בו גם חיוב נתינה, רק שמכח ספק מעכב בידו ממון הלויים.

ולכאורה ראיה עמומה לזה, מהא דגם קודם שהיתה הכהונה הופרשו התרומות ומתנות כהונה, כמבואר בתורת כהנים בפרשת ו' עה"פ אשר אזה השם להם: א"ר שמעון מנין שהיו ישראל מפרישין מתנות כהונה מהר סיני ולא זכו להם אהרן ובניו עד שזכו בשמן המשחה, תלמוד לומר אשר אזה השם להם ביום משחו אותם וגו'. ומבואר שהפרישו מתנות כהונה גם קודם שהיתה

השם ונתנה ללוויים שנאמר וכל מעשר הארץ וגו' להשם הוא. ומבואר עכ"פ שרבי יאשיה מחלק להדיא בין תרומה שהיא תרומה להשם רק שקנאה השם ונתנה לכהנים, לבין מעשר ראשון שהוא שכן על עבודתם גרידא.

והנה הרמב"ם בשהמ"ל (שורש י"ב) מבאר שאין למנות פרטי המזבח למאות נפרדות, אלא הם כלולים במזבח אחת, וביאר שלכן אין למנות ההפרשה והנתינה לב' מאות, שאלו פרטי המזבח. והרמב"ן שם השיג עליו דאלו ב' מאות, שהרי חזינו בכהנים שצריכים להפריש ואינם צריכים לתת, וע"כ שז' מאות נפרדות הם. ולהלן יבואר בזה.

ועכ"פ בביאור דעת הרמב"ם נראה דסובר דעיקר המזבח בתרומה היא ההפרשה להשם, והנתינה לכהנים אח"כ היא חלק מהדין של שולחן גבוה, ותולאה מקריאת שם התרומה, ופרט מקדושת התרומה, ולכן אינה נמנית למזבח בפני עצמה, שהמזבח היא ההפרשה להשם. ומאידך גבי מעשר ראשון אף שאין ההפרשה לגבוה, מ"מ שם אין לחלק כלל בין הנתינה להפרשה, שאין ההפרשה לגבוה אלא לצורך הנתינה, והנתינה וההפרשה תרוייהו כלולים כחדא במזבח ליתן ללוויים השכן חלק עבודתם, שלכן צריך להפריש וגם לתת.

ואכן ראיתי במרגניתא טבא עהר"מ שם שביאר מה"ט לא מנה הרמב"ם ההפרשה והנתינה לב' מאות ע"פ דברי התו"כ הנ"ל שקנאו השם ונתנו לכהנים, שאחר שהופרש להשם הוצרך להודיענו מה

יעשה עמו, והודיענו שדינם שינתנו לכהנים ואין נותן משלו אלא מחלק השם, ועיקר המזבח אינה אלא ההפרשה להשם ע"פ, וביאר שם עוד שזוהי הסיבה שגם הכהנים צריכים להפריש אף שאינם צריכים לתת, משום שהפרשת התרומה אינה לכהנים ולא כדי ליתנה להם, אלא הפרשה להשם, ובזה גם הכהנים מכווים. וראה עוד להלן בזה.

ועפ"ז ביארו האחרונים את דברי הרמב"ם גבי הלוקח מן הגוי. דהנה סברת אחינא מכח גברא וכו' היא סברא ממונית המועילה לגבי זכות הממון, וכמשמעות לשון הגמ' דאמר ליה אחינא מכח וכו', דמשמע שהיא טענה של דין ודברים ממונית שיכול לטעון כן וליפטר, אבל אינה מועילה ביחס לחיוב שיסודו הוא מזבח להשם, שזוהי אמנם הגוי לאו בר מאות ולא היה חייב לעשותו אבל הישראל החייב במאות יתחייב לעשותו. וממילא כלפי הדין הממוני שחייב לתת תרומות ומעשרות מכח ממון השבט וכו' שייך לטעון כן וליפטר, וזה שייך במעשר ראשון שכל עיקרו הוא זכות ממון, ומש"ה פטור מליתנו ללוי וולהלן יבואר הטעם שחייב להפריש, אבל בתרומה שיש דין נוסף מלבד הממון, דעלם שם התרומה וקדושתה מחייב שיתנו לכהנים, לא מועילה סברא זו לפטור, ולכן גם אחר שהביא הרמב"ם סברא זו נתקשה גבי תרו"מ מ"ט אין חייב ליתנה לכהן כדרך שנותן תרומה גדולה [מכיון שלגבי תרומה ל"ש סברא זו וכנ"ל], והביא על כך ילפותא דקראי דממעטינן דאין חייב בכה"ג ליתן תרו"מ, והיינו מיעוט על גוף המזבח, אבל במעשר ראשון א"כ לזה, כיון

ליתן, לזה לשון הרמב"ם שם: לוויים וכהנים מפרישין מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר, וכן הכהנים מפרישין שאר תרומות ומעשרות וכו', אין מוסיאין המעשר מיד הכהנים שנאמר כי תקחו מאת בני ישראל וכו' ע"ש, ומבואר מלשוננו דילפינן מקרא שכהנים ג"כ אינם חייבים להוסיף מע"ר מתחת ידיהם, אף שמעשר ראשון ניתן מדאורייתא רק ללוויים, וע"כ שזהו פטור גמור על הנתינה, ומה שמפרישים הלוויים והכהנים מעשר ראשון היינו רק כדי להפריש ממנו תרומת מעשר, שהיא כאמור תרומה להשם ולא זכות לכהנים עצמם, אבל בלא"ה לא היה כלל חיוב להפריש מעשר ראשון.

ואדרבה הוא סייעתא למש"נ שמבואר להדיא ברמב"ם שכל הסיבה שחייבים להפריש בכה"ג מע"ר הוא רק כדי להפריש ממנו תרו"מ, אבל בלא"ה כיוון שפטור מנתינה היה פטור גם מהפרשה. ואכן על קודם שהופרש ממנו תרו"מ מצינו שגם מע"ר נקרא תרומה להשם, וכמש"כ (במדבר י"ח כ"ד) כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו להשם תרומה נתתי ללוויים וגו', ולכן יש חיוב הפרשה במע"ר גם באופנים שאין חיוב נתינה. וע"פ זה יבואר דה"ה לענין הלוקח מן הגוי, אף שאין בו חיוב נתינה של מעשר ראשון כריך להפריש מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר, שהיא תרומה להשם וכמש"נ. ומבוארים היטב דברי הרמב"ם.

וע"פ כל זה יש לדון לענין חיוב הפרשת מעשר עני בנלקח מידי גוי, דמעשר עני שזה בעיקרו למעשר ראשון ולא

שהוא חולין וכל מהותו הוא זכות ממון, ע"י טענת אחינא מכח גברא וכו' נפטר לגמרי, ומאידך לגבי תרומה דליכא מיעוטא אינו נפטר וחייב ליתנה לכהן. (עי' במעדני ארץ שם ובחי' הגר"א קוטלר ועוד).

אלא דאכתי פש לן לבירורי דלפמ"ש שיסוד דין מעשר ראשון הוא שכר חלף עבודתם ואין לחלק בו בין הנתינה להפרשה, א"כ בכה"ג כיון שאין חיוב נתינה מכח הסברא של אחינא מכח גברא וכו', מ"ט כריך כלל להפריש.

והנה בהא דהקשה הרמב"ן על הרמב"ם דחזינו למאות הפרשה ונתינה ב' מאות הם מהא דכהנים כריכים להפריש ואין כריכים ליתן, כתבו האחרונים (לב שמח ועוד) בדעת הרמב"ם דאין הגדר שכהנים אין חייבים בנתינה, אלא שחייבים ליתן רק שנוטלים התרומה לעצמם. אמנם לכאורה זה שייך לומר בזה שנוטלים הכהנים את התרומה לעצמם, אבל גבי מעשר ראשון שג"כ הדין שכהנים ולויים מפרישים וא"ל ליתן כמו שכתב הרמב"ם (פ"א ממעשר ה"ג) א"א לומר שזהו הגדר, שהרי מעשר ראשון ניתן מדאורייתא לפסק הרמב"ם רק ללוויים, ואם היה הגדר שחייבים בנתינה רק שנוטלים לעצמם, בשלמא הלוויים נוטלים לעצמם, אבל הכהנים איך נוטלים לעצמם הלא כריך ליתנו ללוויים בדוקא.

אלא דבאמת מלשון הרמב"ם משמע שכל ההפרשה היא כדי שיוכל להפריש מזה תרומת מעשר, אבל מאד מעשר ראשון גופיה אכן לא היה כריך להפריש כיון שאינו חייב

לתרומה, שגם בו אין קדושה כלל ואינו תרומה להשם, אלא כל עיקרו הוא ליתנו לעניים, וכמש"נ לעיל גם בדיוק לשון הרמב"ם, וכך גם משמע מדבריו בריש פ"ו מהלכות מתנות עניים וז"ל "מתנה אחרת שישית יס לעניים בזרע הארץ והוא המעשר שנותנים לעניים והוא הנקרא מעשר עני". ומשמע שכל עיקרו הוא ככל מתנות עניים שודאי עיקרן הוא הנתינה לעני ולא ההפרשה בפני עצמה, וזכות ממון שזיכתה תורה לעניים הוא. ולפי זה היה הדין נותן שלא שייך בו חיוב הפרשה בלא נתינה, וכשם שמדויק ברמב"ם גבי מע"ר שלולא הא דתרו"מ לא היה חיוב אף להפריש בכה"ג מע"ר, ובמעשר עני ללא שייך תרו"מ לא יתחייב להפרישו כלל, דמכא הסברא של אחינא מכא גברא וכו' יפטר מחיוב הנתינה וממילא גם מחיוב ההפרשה.

יאכן כיסוד זה נקט האור שמח (פ"ט ממעשר ה"ג) בהא דתנן במשנה בדמאי (פ"ד מ"ג) רבי אליעזר אומר אין אדם צריך לקרוא שם למעשר עני של דמאי, וחכ"א קורא שם ואינו צריך להפריש, ומבואר בנדרים (פ"ד) דפליגי אם ספיקו טובלו או לא, וביאר האו"ש שכיון שכל מטרתו של מעשר עני הוא הנתינה לעניים ולא עצם הפרשתו, דאין בו קדושה ואין הפרשתו להשם, לכן בספק שאין בו חיוב נתינה סובר הך מ"ד שאין חיוב הפרשה כלל, וממילא אינו טובל. ומ"מ להלכה פוסקים כרבנן שצריך להפריש, והיינו משום שבספק חיוב דנים שלל החיוב אכן נעשה ממון עניים ואכן מחוייב בנתינתו, אלא

שמכיון שיש ספק אם אכן הוא כן מעכזו בידו, אצל אין ההפרשה עצמה הפרשה שאין מחוייבת בנתינה. ולפי זה בלוקח מן הגוי שפטור מחיוב נתינה ז"ל לכאורה שיפטר גם מהפרשה, [או דנימא דחייב בתרוייהו, אצל לסברא דאחינא מכא גברא דפסק הרמב"ם, הרי נפטר מנתינה, וממילא יפטר גם מההפרשה].

אולם הגר"א קוטלר מבאר שיש חילוק בין גדר חיוב הנתינה במעשר עני לחיוב של מעשר ראשון, אף שתרווייהו אינם בגדר תרומה להשם כמו בתרומה גדולה, לפי מה שמאריך להוכיח מהא דמצינו כמה חילוקי דינים ביניהם, ומבאר שמעשר ראשון עיקר חיובו מכא שיש ללויים חלק בפירות, וכמ"ס ששכר הוא להם חלק עבודתם, ואחר שהופרש נעשה ממון השבט ממא ומכא זה חייבים ליתנו ללויים, אצל מעשר עני ודאי שלא שייך בו גדר שכר וחלק עבודה, ואין לעניים בתבואה זכות שמחמתה תתחייב ההפרשה, וגם אחר שהפרישו אין חיוב נתינתו מכא ממון השבט, דגבי עניים לא מצינו גדר זה של ממון השבט, אלא שאחר שהפריש יס כאן מתנות עניים, וחיובו הוא כמאות נתינה של כל מתנות עניים כדרך שחייב ליתן לקט שכחה ופאה, ואינו מכא החיוב הממוני, וממילא בזה דומה הוא לתרומה ששם התרומה מחייב בנתינה ולא מכא הזכות הממונית וכו"ל, ולכן באופן שיתחייב בהפרשה ממילא מתחייב הוא בנתינה, ולא שייך בזה חיוב הפרשה בלא חיוב נתינה, דכל שהופרש ממילא שם המעשר עני מחייבו בנתינה [מלבד בספק

דאורייתא לכאורה אין ראייה מהמסנה שם מהי שנת המעשר בשביעית.

ומ"מ משמע מדברי הרמ"א שיש חיוב נתינה של מעשר עני גם בלוקח מן הגוי, שאם לא כן אין שייך בזה הטעם שיהנו ממנו עניים, שהרי אינו חייב ליתנו רק להפרישו. אולם מדברי הפוס' [מהרי"ט, השל"ה, החרדים ועוד] הביא הגרש"ז שנקטו שהלוקח מן הגוי מפריש מעשר עני וא"כ ליתנו, והוא ללא כמס"כ הגר"ק שאחר שהופרש חייב גם ליתנו. ומזה מוכח לכאורה ללא כמס"כ שצמער עני לא שייך שיהיה חיוב הפרשה בלא נתינה, וכמו צמער ראשון שמוכח צמ"ב"ס שצאין חיוב נתינה אין חיוב ההפרשה אלא בכדי להפריש ממנו תרומת מעשר, וכמס"כ לעיל באורד, והא חזינו גבי מעשר עני שיש חיוב הפרשה ולא נתינה.

ואפשר לומר, דהנה מצינו עוד גוונא דמחוייב בהפרשה ואינו מחוייב בנתינה, כמבואר בבכורות י"א בישראל שירש טבלים ממורחים מאזי אמו כהן, דמבואר בגמ' דלמ"ד מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין חשיב שזכה בו אבי אמו כהן וממילא ישראל ירשו. ומשמע שאין הגדר שיש בפירות אלו רק חיוב הפרשה ולא נתינה, אלא שמחוייבים בהפרשה ונתינה. רק שאבי אמו הכהן זכה כבר בפירות והוריש לישראל את הזכות ליטול הפירות, והישראל מפריש ונוטלן לעצמו, וכמו שנתן לכהן.

וע"פ זה אפשר דזהו הגדר גם גבי הלוקח מהגוי, דסברת אתינא מכח גברא ללא

וכנ"ל. ועפ"ז כתב שלא שייך בזה לפוטרו מכח סברא דאתינא מכח גברא שהיא טענה ממונית, כדרך שבתרומה אינו נפטר מחמתה מליתן לכהן, וכיון שעליו להפריש עכ"פ מעשר עני בתבואה הנלקחת מגוי ממילא חל עליו גם חיוב נתינה, ולכן כתב שצריך להפריש ממנה מ"ע וליתנה לעניים ע"ש באריכות.

והגרש"ז גם דן בסברות אלו לענין אם חייב להפריש ולתת מעשר עני, ומציין גם לדברי הרמ"א צ"ד (של"א סי"ט) צענין מעשרות בשביעית בתבואה הנלקחת מגוי לדעת הבית יוסף שאין שמיטה נוהגת בפירותיו, דעמדו הפוסקים בשאלה איזה מעשר יש להפריש מהם אם מעשר עני או מעשר שני, מאחר ושנת שביעית אינה מסדר שני המעשרות, וכתב הרמ"א לתלותו במחלוקת התנאים בידיים פרק ד' משנה ג' בעמון ומואב שלא נהג שם שביעית רק מעשרות, אם מפרישין מעשר עני או מעשר שני, וכתב הרמ"א שצריך להפריש מעשר עני כמו בעמון ומואב.

והנה דברי הרמ"א ל"ב וכמו שעמדו המפרשים שהרי בעמון ומואב היתה תקנת חכמים להטיל מעשר עני מכח הסברות המבוארות שם וביצמות ט"ז כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית, והיינו משום שאין חיובם מן התורה רק מתקנת חכמים יכולים חכמים לתקן חיוב כזה או אחר, אבל דאורייתא אין שייכים סברות אלו, ואם שמיטה אינה נוהגת בשל גוי חייב מן התורה בתרומות ובמעשרות, ולגבי חיוב

טבלים מאבי אמו כהן, ואותו אבי אמו כהן ירשן מאבי אמו ישראל, ועיין שם ברש"י וברדב"ז על הרמב"ם שכתבו דנקט הכי לרבותא ע"ש.

אולם לפי משנ"ת יש לפרש שדוקא נקט ליה הכי, דטבלים שגדלו אלל הכהן אין כלל חיוב נתינה, וממילא הישראל שצא מכוחו יכול לומר אתינא מכח גברא וכו' כמו שאומרים בלוקה מן הגוי, וא"כ אין צריך בזה לסברת מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין, דאף אם לאו כמי שהורמו ולא אמינו שזכה בהן סו"ס אינו חייב בהן כלל וממילא ה"ה הישראל הבא מכוחו. אולם באופן שכבר גדלו אלל ישראל הרי ודאי חל חיוב בפירות הללו, ותו ליכא למימר שכשהגיעו לידי כהן פטורים הם מכל וכל, אלל שמ"מ אין צריך הכהן ליתנו משום שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין וחשיב שזכה הכהן לעצמו במתנות אלו, וממילא ה"ה בישראל הבא מכוחו שירש זכות זו ואין צריך ליתנה לכהן, אלל בלאו דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו לא שייך לומר שזכה בהן הכהן, וממילא גם הישראל הבא מכוחו יהיה חייב להפריש מהם, כיון שאין הפירות פטורים שהרי גדלו אלל ישראל, וגם לא זכה בזכות ממון שהרי לא יכול היה הכהן לזכות בהן כיון שלא כמי שהורמו דמיין, ולהכי נקטו בדוקא ישראל שירש מאבי אמו כהן ואותו אבי אמו כהן ירשן מאבי אמו ישראל.

וילפ"ז עולה שקודם תקנת עזרא שמעשר ראשון היה ניתן רק ללוויים, היה צריך אבי אמו הכהן להפריש מעשר ראשון

מלית לאשתעויי דינא בהדיא אין הפירוש שתבואת הגוי פטורה וממילא גם הישראל שצא מכוחו, אלל שאף שתבואה מזל עצמה מחוייבת, כיון שהגוי אינו חייב ליתן הישראל שקונה ממנו מקבל ממנו בגדר מה מכר ראשון לשני וכו' את הזכות לעבד לעצמו את הפירות גם לכשיופרשו, וממילא דאין הגדר שאין חיוב נתינה, אלל שאף שהפירות חייבים בהפרשה וגם בנתינה, זכה הישראל מהגוי בזכות לעבד לעצמו את הפירות, וכמו בישראל שירש מאבי אמו כהן וכנ"ל, ואינו סתירה למש"נ שגבי מע"ר וכן מעשר עני לא שייך חיוב הפרשה בלא נתינה כיון שעיקרן הוא לצורך הנתינה וכנ"ל.

ואכן האחרונים עמדו על כך לאחר שהגמ' ביארה סברא זו של אתינא מכח גברא דלא מלית וכו', שוב אין צריך לומר כמ"ש הגמ' מתחילה שהדין של ישראל שירש מאבי אמו כהן טבלים מיוסד על כך דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין וזכה בהם הכהן, שהרי הגוי ודאי שאינו זוכה במתנות אלל שפטור מהן, ומ"מ כיון שהישראל קנה ממנו קיבל ממנו זכות זו, וממילא הוא הדין בישראל שירש מאבי אמו כהן, אף אם לא זכה בהן [וכמ"ש"נ דיש שנוקטים שאין הפירוש שהכהנים זוכים לעצמם אלל שהופקעו מחיוב הנתינה], ומתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיין, סוף סוף הרי לכהן לא היה חיוב נתינה וה"ה לישראל שצא מכוחו.

ובאמת נראה דבזה אפשר ליישב דקדוק בלשון הגמ' והרמב"ם (פ"ו ממעשר הכ"א) שהוצא דין זה באופן שישראל ירש

וליתנו ללוי, דבכל טבל אינו מחוייב משום
 שיש פטור לכהנים וכמס"נ, אבל הכא שכבר
 נתחייב אלל אבי אמו הישראל, וכל פטורו של
 הכהן משום שזוכה בהן, זה שייך בתרומה ולא
 במעשר, אלא שמ"מ הרמב"ם מיייתי לדיון זה
 בלא חילוק משום שכיון אחר תקנת עזרא
 כהנים נוטלים מע"ר, וה"ה שיכול לזכות
 לעצמו בטבל זה את המע"ר].

ונמצא שדיון הפרשת מעשר עני בתבואה
 הנלקחת מגוי תלוי בכמה נידונים,
 האם גדר חיוב מעשר עני הוא כמעשר
 ראשון או כתרומה, האם שייכת זו חובת
 הפרשה בלא נתינה, והאם גדר אחינא מבח
 גברא הוא שיש פטור או שיש חיוב רק
 שזוכה מהגוי את הזכות לעבד לעצמו ולא
 ליתנם וכמס"נ.

מגילת סתרים

מגילת סתרים - הוא מפתח ללשונות תנאים ואמוראים ב"ש"ס, שמאלנו שאלות תנא משתמש באלות לשון בכמה מקומות, אפילו בשני נושאים שאינם קשורים כלל. וכבר כתבו התוס' בכתובות (ב:) שמאלנו לכל אחד לשון המיוחד לו, כגון פריך רב אחא ומגדף בה רבי אבהו וכיו"ב. אכן מאלנו גם לענין דינא לשונות שווים בשני מקומות בענינים שונים, וכבר ליינו על כגון דא הגרעק"א ז"ל בגליון הש"ס, והגאון ר"י ענגיל ז"ל בגליון הש"ס שלו, והוספנו עוד כהנה וכהנה ע"ז הדרך, וזאת למודעי שיש עוד הרבה דוגמאות, והבאלנו רק את מה שעלה על דעתנו מקופיא וממה שהעירו תלמידי חכמים וגדולי תורה, [ובפרט היום שיש אמלעים שונים שעל ידם ניתן למלא עוד כהנה וכהנה רבות], וישמע חכם ויוסיף לקח. [וראה מש"כ בזה לעיל גבי בל במחתרת עמ' ק"ו, ודו"ק].

א. ר' אבהו על לבי בני איפחית בי בני מתותיה - כתובות ס"ב, ברכות ס'.
ו. אמר אביי גזירה לשאל מהו טעו להשאלין - ע"ז ו, נדרים מ"ג [נ.ב.].

ב. א"ר אבהו לדברי ר' ישמעאל שחט וזרק אינו חייב אלא אחת לדברי ר"ע חייב שתיים אמר אביי אף לר"ע אינו חייב אלא אחת - סנהדרין ל"ד, וע"ס נ"ד - הבא על הזכור וכו' א"ר אבהו לדברי ר' ישמעאל חייב שתיים לדברי ר"ע אינו חייב אלא אחת וכו' אביי אמר אפי' לר' ישמעאל אינו חייב אלא אחת.

ג. אמר אביי שכן עני אוכל פיתו בלא כתיסה - שבת ע"ד. שם ע"ז -, אמר אביי שכן עני אוכל פיתו בעיסה בלוסה. וע"ס עוד ע"ד. וע"ע ק"ג - אלא אביי ורבא דאמרי תרוייהו שכן מרדכי טסין משכן עושין כן.

ד. אמר אביי מודה ר"ע לענין מלקות שאינו לוקה [באומר מודה אני לך] וכו' - נדרים ז. שם נ"ד -, אמר אביי מודה ר"ע לענין מלקות שאינו לוקה [בנודר מן הירק לגבי דלועין] וכו'.

ה. אביי אמר היא היא - שבת י"א, עירובין ל"ט, גיטין פ"ב.
ו. אמר אביי היא היא - שבת י"א, עירובין ל"ט, גיטין פ"ב.
ז. אמר אביי היא היא - שבת י"א, עירובין ל"ט, גיטין פ"ב.

כתובות ק"ט. קידושין ע"ו - מאן דמשרי אורבא מרבנן באושפזיכניה לישרי כר"ב אדא ב"א דידע למהפך ליה בזכותיה.

כא. אמר אביי לא אמר כלום מדאורייתא ואריך שאלה מדרבנן - נדרים י"ז. נדה כ"א - והא אין אמו חוששת לכל דבר וכו' אמר אביי לכל דבר מדאורייתא אבל מדרבנן וכו'.

כב. אמר אביי מיגו דמשתעיא דינא אפירא וכו' - גיטין מ"ח. ב"ק ע - אמר אביי ואי כתיב למחאה מיגו דמשתעי אפלגא וכו'.

כג. אמר אביי היא היא - קידושין ס"ו, עירובין ל"ט, גיטין פ"ד, שבת י"א, ב"ב ב.

כד. אמר אביי אמר קרא לא תעבדם הכתוב עשאו כולם אחת - סנהדרין ס"ג. זבחים ק"ז - אביי אמר דא"ק שם תעשה הכתוב עשאו לכולן עבודה אחת.

כה. א"ל אביי כבר קדמוך רבנן - שבת י"ט, ב"ב קס"ז, חולין ק"ה.

כו. צעי מינה אביי מרבה וא"ל אין מדליקין לפי שאין מדליקין - שבת כ"ג. גיטין ס' - אין כותבין לפי שאין כותבין.

כז. אביי אמר הורג מכיר ורצח אמר וכו' אמר אביי דועל מכיר ורצח וכו' - כריתות כ'. מכות ו' - אמר אביי הורג יאיל רובע יאיל א"ל רבא במקיימי דבר הכתוב מדבר. [ל"פ].

כח. אמר אביי נקטינן - ביצה י"ז, מו"ק י"ב, כתובות ס"ה, קי"א, נדרים מ"א, נזיר נ"א,

יד. אמר אביי כולוהו ס"ל וכו' - שבת ס"ה, וכן מצינו לאביי שם קכ"ח, קידושין מ"ה, ב"ב ע"ה, ב"ק ל"ג, קידושין ס"ב, ולגבי אמוראים אחרים מלאנו פלוני ופלוני אמרו דבר אחד ב"ב כ"ו, ב"ק נ"ט, פסחים ל"ב, חגיגה ו', סנהדרין ס"ד, סוכה ז'.

טו. וכמה אמר אביי ריבעא דריבעא דפומפדיתא - שבת ע"ט, ב"מ ק"ה.

טז. אמר אביי כגון שהאניע ושכח למה וכו' קמ"ל כל העושה על דעת ראשונה - שבת ז'. הוריות ו' - אמר אביי כגון שהורה ושכח מאיזה טעם הורה ובשעה שעשה אמר על דעת הוראתו ראשונה. נדרים כ"ג - אמר אביי כגון שהתנה בר"ה ולא ידע וכו'.

יז. אמר אביי נקטינן הלכות מועד כהלכות שבת יש מהם פטור וכו' ויש מותר וכו' - מ"ק י"ב. סנהדרין ס"ז - אמר אביי הלכות כשפים כהלכות שבת יש מהן בסקילה ויש פטור ויש מותר.

יח. א"ל אביי מאן לימא לן דבראון חכמים עבדי דילמא שלא בראון - מו"ק יח, גיטין מ"ה.

יט. אמר אביי [בדין טומטום] כשביאיו מבחוח - חגיגה ז. בגמ' ביבמות אמר כן אביי לגבי טומטום שמתכיל נשיו בתרומה [עי' מנח"מ מ' ר"פ]. ב"ק נ"ה - אמר אביי זה ביאיו מבחוח.

כ. אמר אביי האי מאן דמוקים אפוטרופא נוקים כי האי דידע לאיפוכי בזכותא דיתמי -

הרגו קתני אמר רב אדא בר אבהה
כשעשאו טריפה.

לח. אמר ליה רב אדא בר מחנה לרבא א"ל
רבינא לרב אדא א"ל רבא זיית מאי דקאמר
רבך - שזועות י"ח, זבחים ק"ב [ועי' רש"י
זבחים סא].

לט. רב אידי אסברה לי - נדרים ה, קידושין
מ, ב"מ ח, ע"ד, סוטה ל"ט.

מ. כי אחא רב אחא בר חנינא מדרומא אייתי
מתניתא בידי' - סוכה נ"ד, יבמות נ"ז, נ"ח.

מא. זו הלכה העלה רבי אחא שר הצירה לפני
חכמים באושא [בענין אמתלא] - כתובות כ"ב.
ב"ב קמ"ו - וזו הלכה העלה רבי אחא שר
הצירה. [בענין סבלונות].

מב. אחתיה דר"ג וכו' כך מקובלני מבית אבי
אבא - ב"מ נ"ט, [עיין תוס' סא], ר"ה כ"ה -
אמר ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא.

אמוראים בשם רב אחא עם רב אשי ורבינא
מג. א"ל רב אחא בר איויא לרב אשי -
עירובין מ"ח, פסחים מ"ד. א"ל רב אחא ב"ר
יוסף לרב אשי - יבמות ל"א, ב"מ מ"ב, ועוד.
רב אחא בר רב לרבינא ומר בר רב אשי - חולין
ל"ז, סנהדרין ע"ו. רב אחא בר רבא לרב אשי -
מנחות ל"ח, ב"ק מ"ב. רב אחא בר תחליפא
לרבינא - גיטין ע"ג. רב אחא מדיפתא לרבינא
ומר בר רב אשי - שבת קל"ט. רב אחא מהואל
לרב אשי - כריתות י"ג. רב אחא מפרזיקא לרב
אשי - יבמות נ"ט. רב אחא סבא לרב אשי -
קידושין כ"א. רב אחא בר ייבא לרב זוטרא

סוטה ל"ח, גיטין מ"ד, מ"ח, נ"ו, נ"ט,
קידושין ל"ג, מכות י"א, חולין נ"ג, בכורות
ל"ד, תמורה כ"ב, נדה ל"ז.

כט. אמר אביי גמירי - ברכות כ"ט, נ"ט,
ב"ב ג, קט"ו.

ל. מנה"מ שאין משלשין במכות אמר אביי אחיא
רשע רשע רבא אמר בעינן וכו' - מכות ה,
סנהדרין לג.

לא. אמר אביי האי מאן דאכל פטיתא לוקה -
פסחים כ"ד. שבת ע"ד - אמר אביי האי מאן
דעביד חלתא חייב שמונה וכו'.

לב. א"ל אביי לרבה לדידך קשיא וכו' - יומא
מ"ו, פסחים כ"ג, מו"ק ב', עירובין מ"ט,
ב"ב קכ"ה.

לג. אמר אביי הלכך וכו' - פסחים ה'
סנהדרין מ"א. [גליון הס"א].

לד. אמר אביי תחת משמע ליסנא וכו'
וליסנא - תמורה כ"ו, וכע"ז גיטין ל"ב,
נדרים ט"ז. [רש"ף].

לה. אביי ורבא דאמרי תרווייהו וכו' היזמי והיגי
אע"ג דלא גביהי שלשה וכו' - שבת ז. עירובין
ע"ח - נעץ יתד בעמוד וכו' אביי ורבא
דאמרי דתרווייהו אפי' לא גבוה שלשה.

לו. אביי ורבא מתוך שריחו רע וכו' - ברכות
כ"ה, סוכה י"ג.

לז. המית אמר רב אדא בר אבהה כשעשאו
טריפה - גיטין מ"ג. ב"ב קע"ה - והא

לוקה וח"א אינו לוקה לימא בד'ר' אבין ברבי
חילעא קמיפלגי דאמר כ"מ שנאמר כלל
בעשה וכו'.

נא. א"ר אלעזר תברא - שבת ז"ב, כריחות
כ"ד, חולין ט"ז, מ"ח, ב"מ פ"ב.

נב. קדמה והקדישתו מהו תפשוט מד'ר' אלעזר
וכו' שקדמה והקריבתו ד'ר' אלעזר גופא
קמבעיא ליה - ע"ז ס"ג, כעין זה מנחות מ"ו.

נג. ר' אלעזר חלש וכו' - ברכות ה', יומא
ל"ח.

נד. אמר רב אסי שמעתי - שבת ז"ה, נ"ב.

נה. אשך לוא כרעים ר' אלעזר ב"ר יוסי אומר
אע"פ שאין לו עכשיו וכו' - חולין ס"ה. מגילה
ג' - אשך לוא חומה ר' אלעזר ב"ר יוסי אע"פ
שאין לו עכשיו וכו'.

נו. רב אמי ורב אסי לא מכלו אלא ביני עמודי
היכי דהו גרסי וכו' - ברכות ח', כ'. שבת י' -
רב אמי ורב אסי הוו יתיב וגרסי ביני עמודי כל
שעתא ושעתא הוו טפחי ואמרי וכו' דאית ליה
דינא ליעול וכו'. [ג"ה].

נז. מר זוטרא ורב אסי ואמימר איקלעו וכו'
אמימר ורב אסי אכיל מר זוטרא לא אכל -
ברכות מ"ד. שבת נ' - אמימר ומר זוטרא
ורב אסי וכו' אמימר ורב אסי משו ומר
זוטרא לא משא. ב"מ כ"ב - אמימר ורב אסי
ומר זוטרא וכו' אייתי וסדא קמייהו וכו'
אמימר ורב אסי אכלי ומר זוטרא לא אכיל.

[ור"א] - נדה ס"א. רב אחא בר רבינא -
בכורות נ"א.

מד. א"ר חילעא גנב טלה וכו' איתבי רב
חנינא וכו' א"ל רחמנא ניכלן מהאי דעתא וכו'
אדברה רחמנא ניכלן וכו' - ב"ק ס"ה. שבת
פ"ד מתיב ר' אלעא וכו' א"ל רב חנינא וכו'
רחמנא ניכלן וכו'. כתובות מ"ה - אמר ר'
חילעא וכו' א"ל רב חנינא וכו' א"ל רחמנא
ניכלן מהאי וכו'.

מה. א"ר אלעזר גדול וכו' - ברכות ל"ג,
וכ"ה כעין זה בשם ר"א ב"מ נ"ח, ברכות ט,
ל"ג, סוכה מ"ט, ב"ב ט, סנהדרין ז"ב. [ג. ב.]

מו. שלח ר' אלעזר לגולה משום רבינו [רב] -
גיטין ט, חולין פ"ו.

מז. א"ר אלעזר אפשר איתא להא דר"ל ולא
תני - יבמות ל"ו, חולין ו.

מח. א"ר אלעזר מחלוקת - שבת ז"ד,
עירובין ק"ג, ב"מ י"ד, מנחות י"ד, חולין
ק"מ, ב"מ ז, י"ג. [מ.ד.]

מט. גדולה אונאת דברים וכו' ר' אלעזר אומר
זה בגופו וזה בממונו - ב"מ נ"ח. ברכות
ל"ב - גדולה תענית וכו' אמר ר' אלעזר זה
בגופו וזה בממונו.

נ. המניח תפילין אחר שקיעת החמה וכו' א"ר
אלעזר בעשה ור' יוחנן אומר בלאו לימא דברבי
אבין ברבי חילעא קמיפלגי וכו' כ"מ שנאמר
השמר פן ואל וכו' - מנחות ל"ו. מ"ק ג' -
החורש שבדיעית ר' יוחנן ור' אלעזר חד אמר

נח. א"ר אמי לא סיימוה קמאי - ב"מ ל"ט,
כע"ז ב"ב י"א.

נט. דאמר רב אסי אפילו לא שצרו אללא ליצאור
אשכול אחד - ב"מ ל"ב, קי"א.

ס. אמר רב אסי שונין - שבת ל"ו, חולין
קכ"א.

סא. אמר אפרים מקשאה תלמידו של ר"מ -
ב"מ פ"ז, סנהדרין ל"ט.

סב. א"ל רב אשי אללא מעתה הגביה ארנקי
וכו' - ב"מ ט', מ"ג - בעי רב אשי הגביה
ארנקי ליטול דינר. עירובין ע"ט - ר"א אמר
אפילו ארנקי מבטל איניש בשבת.

סג. אמר רב אשי שתי תקנות הוו וכו' כיון דחזו
וכו' - כתובות י"ב, גיטין מ"ז, מנחות נ"ב,
יומא כ"ב.

סד. למאי הלכתא אמר רב אשי לקנקנא - ב"מ
כ"ב. מאי תקנתא עביד להו - א"ר לקנקנים
ל"ח: [י.א.ה.]

סה. אמר רב אשי מאן לימא לן דלא תלה בה
מרגניתא דשוויא אלפא זוזי - קידושין כ"ב.
ב"ב קמ"ו - אמר רב אשי מאן לימא לן דלא
שחקי לן מרגניתא דשוויא אלפא זוזא.

סו. אמר רב אשי מין במינו אינו חוץ -
בכורות ט', זבחים ק'.

סז. אמר רב אשי אף אנו שבת - ל"ו, מ"ב,
תענית ט"ו, כתובות י"א, חולין נ"ג,
בכורות י"ז.

סח. אין אומרים תאא פרה בטלית - ב"ק י"ד.
ב"מ נ"ה - פרה זו וכו' פרה זה' סלעים
טלית זו וכו' טלית זה' סלעים. קידושין ח -
עגל זה' סלעים טלית זה' סלעים. ב"ב
מ"ד - מכר לו פרה וטלית. מנחות ק' -
הנודר עגל יביא בחמץ.

סט. ב"ב י"א - אמר אמימר האי פירא
דסופלי י"ל ד' אמות. קידושין ע"ג - אמר
אמימר האי פירי דסופלי יס' זו משום אסופי
[מבני מאיר הכהן נ"י].

ע. בלשון זה אמר בן עזאי חבל עליך בן עזאי
שלא שמשת את ר"ע - נדרים ע"ד. וכ"ה
בחולין ע"א - אמר בן עזאי על ר"י.

עא. בני ר' חייא נפיק לקרייתא - ברכות י"ח,
ביצה ט', נדה כ"ד [ג"ה].

עב. א"ל ר"ג עד מחי וכו' א"ל רבינו וכו' יחיד
ורבים - ברכות ל"ז, וכ"ה תוספתא ביצה
פ"ב, וכע"ז בתוספתא פ"ג דמאי גבי דמאי
בכותים.

עג. עובדא דדרא דרעותא - עירובין ו, ב"ב
פ"ג, ועי' פסחים כ"ה.

עד. כי אתא רב דימי אמר הוסיפו עליהם -
ר"ה כ"ג, ע"ז י"א. כי אתא רב דימי - שבת
ע"ד, חולין ק"ו, גיטין מ', מגילה י"ח.

עה. דביההו דזעירא - שבת ק"מ, ק"ט, חולין
קי"א.

עו. אמר ליה ההוא סבא תנינא ובכלד שלא
יקדים ולא יאחר - ברכות ח', שבת כ"ג,
וכע"ז קידושין י"ב.

פז. אתא עובדי קומי ר' אמי א"ל אין ברכתי דאת שרייה וכו' אללא הוה ידעת דלא מוליד והיה ר' זעירא מקלס דאיהו מוקי מלתא על בוריה - ירושלמי יבמות פ"ח ה"ב. ירושלמי יבמות פ"י ה"ד - אתא וכו' ר' אמי א"ל אי ברי דהיא שרייה לך אללא הוה ידע דבניכי ממזרים והוה זעירא מקלס איהו מוקיס על בוריה.

פז. א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן לא גדול גדול ממך אללא מי שיץ לו בנים [נקרא גדול] וכו' - יבמות מ"ז. ב"מ י"ב - א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן לא גדול גדול ממך אללא מי שאינו סמוך על שולחן אביו וכו'.

פח. אמר ר' חייא בריה דרבה ד"ר נחמני ואמרי לה אמר ר' חייא אמר זעירא וכו' הלכה כר"א - ע"ז ל"א. אמר ר' חייא בריה דרבה ד"ר נחמני ואמרי לה וכו' - שם מ"ט, ברכות מ"ג, ע"ז ס'.

פט. דמחני ליה רב חנן בר רבא לחייא בר רב קמיה דרב - שבת ס"ו, יומא י"ט.

צ. אמר רב חמא בר יוסף אמר רב הושעיא תשובה גנובה - ע"ז מ"ד, וכן אמר רב הושעיא - מעילה ז.

צא. א"ר ר' חסדא גבי חמרא דאקרים למה לי - ב"ב ז"ה. שם ל"א: בהדי סהדי סיקרא למה לי

צב. אמר רב חסדא [במליל מדליקה] מידת חסידות שנו כאן - שבת ק"ב. ב"מ נ"ב - אמר רב חסדא מידת חסידות שנו כאן [באונאה].

עז. אמר רב הונא הלכה כאחרים - ברכות ט'. שם כ"ט - אמר רב הונא הלכה כאחרים. שם מ"ז - אמר רב הונא הלכה כאחרים. פסחים ל"ט - אמר רב הונא הלכה כאחרים. שבועות ל"ה - דאמר רב הונא הלכה כאחרים.

עח. רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא - שבת כ"ד, ברכות נ"ב.

עט. יתיב רב הונא וא"ל להא שמעתתא א"ל רבה בריה ין תלמוד או ישתלמו - ב"ק ק"ד. מעילה ט"ו - שא"ל רבה לר"ה בעולה קאמר מר או בעולם.

פ. איבעי ליה חלא מאי אמר ר' הלל לר' אלעזר כי הוינא בי רב כהנא חלא לא - שבת ק"ט. וכ"ה לענין חלא והמ"ד הוא הלל לענין מקח טעות - ב"ב ז"ח. וכ"ה בע"ז ס"ט - חלא והמ"ד הוא הלל לענין נוטל"פ עיי"ש.

פא. פליגי תרי אמוראי - ברכות כ"ג, ל"ג, שבת כ"א, ז"ו.

פב. כי הוינן בי רב הונא - ברכות ל"ט, עירובין מ', שבת קכ"ט.

פג. אמר רב זירא מדברי כולם נלמד - נדה ט"ז, ב"ב פ"ב.

פד. א"ר זירא וכו' כדי להגן מן היסורים - שבועות ח', וכע"ז בכריתות כ"ו.

פה. רב זירא הוה רכיב חמרא - ברכות ל"ג, פסחים כ"ג.

גיטין ס"ו, שם ע"א, שם ע"ה, שם פ"ח, מעילה כ.

צו. אמר רב חסדא הכל מודים וכו' - קידושין ע"ה, כתובות ל.

צז. והניחוס להדיוטות מאן אמר רב חסדא כותאי - סנהדרין כ"א. עירובין ל"א - מי שאינו מודה בעירוב אמר ר"ח כותאי. פסחים נ"א - אמר רב חסדא בכותאי עסקינן [מרגליות היו].

צח. תני תנא קמיה דרב חסדא הכובש את נבואתו לוקה א"ל מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי - סנהדרין פ"ט. מכות כ' - תני תנא קמיה דר"ח אחד וכו' ואחד הניקף לוקה א"ל מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי.

צט. אמר רב חסדא מרי דיכי מזבח מקוה טהרה - זבחים מ"ג. חולין ל"ב - אמר רב חסדא מרי דיכי מידי לא יאכל המזבח כתיב. ב"ק מ"ט - אמר ר"ב חסדא מרי דיכי אטו ולדות לרייך נינהו.

ק. אמר רב חסדא למדו מניאה ממניאה וחיפוש מחיפוש - פסחים ח'. עירובין נ"א - אמר רב חסדא למדנו מקום ממקום ומקום מניסה, וע"ע כתובות מ"ה ב', מ"ו א', יבמות ג' א'.

קא. אמר רב חסדא לא קשיא הא בחולה הא בבריא - יומא פ"ב. וכן אמר רב חסדא - נדה ל"ז כאן לחולה כאן לבריא. וכן אמר ר"ח - יומא פ"ב ל"ק כאן לחולה כאן לבריא.

חולין ק"ל - אמר רב חסדא מידת חסידות שנו כאן [במזיק מתנו"כ]. ירושלמי סוטה פ"ט ה"ט - אמר ר"י על ר"ח הוא חסד ומילוי חסד. גיטין ז' - אר"ה לר"ח חסדא שמך וחיסדאין מילך. כתובות י"ט - אמר רב חסדא סבר וכו' יהרגו ולא יחתמו שקר ועיין שטמ"ק שם שהוא ממידת חסידות. מדרש תהלים ס' ל"ג - וימהר משה ויפול על פניו לאיזו מידה וכו' רב חסדא אמר למידת חסד.

צג. רב חסדא אמר זעירי הלכה כר"ש או כר"א - שבת קנ"ו, ע"ז ל"א, שם מ"ט, שם ס', מנחות ל', חולין ס"ה.

צד. אמר רב חסדא דבר זה מתורת משה רבינו ע"ה לא למדנו מדברי וכו' - יומא ע"א, תענית י"ז, מו"ק ה', סנהדרין כ"ב, שם פ"ג, זבחים י"ח, שם כ"ב.

צה. מאן תנא אמר רב חסדא דלא כר"ע אביי אמר אפילו תימא ר"ע וכו' - נדרים נ"ד. שם נ"ו - מאן תנא אמר רב חסדא ר"מ היא וכו' אביי אמר אפילו תימא וכו'. שם נ"ד - מאן תנא אמר רב חסדא דלא כר"ע אביי אמר אפילו תימא ר"ע, וכן עוד אמר רב חסדא מאן תני או מאן י"א או מתני' דלא כר' פלוני או הא מני רבי פלוני - ברכות ט"ו, שבת פ, שם קנ"ה, פסחים מ, שם ס"ד, יומא י"ד, שם מ"ד, שם נ"א, שם פ"א, ועוד שם פ"א, ביצה כ"ח, תענית ו', נדרים מ"ד, שם נ"ו, שם פ"ט, נזיר י"ח, שם י"ט, שם כ"ד, שם כ"ד, ב"ק מ', מכות ב', ב"ב ל"א, שם ל"ד, שבועות ל"ב, זבחים נ"ו, בכורות ל"ב, תמורה כ"ד, שם ל', כריתות י', סוטה כ',

וכן בב"ק קי"ח - א"ר חסדא וכו' כאן
בכחישא כאן בצרייתא.

קב. א"ל ר"ח לר"ה הא רבי הא ריב"ס מר
כמאן ס"ל - נדה כ"ה, ב"ק י"ב, ב"ב ל"ב.

קג. שבת ס', קכ"ו - א"ר חסדא ארבע
מסנדל קטן חמש מסנדל גדול.

קד. אמר רב חסדא דבר זה רבינו הגדול אמרו
המקום יהי בעזרו - סוכה ל"ג, בכורות מ"ה.

קה. רב יהודה ור' יוסי חד אכיל דייסא בהוא
וחד באצבעיה עד מחי אחא מאכילנו וכו' -
נדרים מ"ט. חולין נ"ו - ר' יהודה ור' נחמי
חד בדין בידא וחד בדיק במחטא א"ל מאן
דבדיק במחטא למאן דבדיק בידא עד מחי
אתא מאכיל וכו'.

קו. ר' יהודה אומר בצבת וכו' - עירובין ק"ד,
סנהדרין נ"ב, פסחים נ"ד, תוספתא סוטה
פ"ב ה"ג.

קז. אמר רב יהודא אמר שמואל זו דברי ר"ג
ברבי אבל חכמים אומרים - נדה ס"ג. ב"ב
קל"ט - אמר רב יהודה קמי דשמואל וא"ל
זו דברי ר"ג בר רבי אבל וכו'.

קח. אמר רב יהודה אמר שמואל תצרא - שבת
ק"ח, ב"מ פ"ב.

קט. אמר רב יהודה דברים ככתבם - פסחים
כ"ב, זבחים נ"ט, סוטה מ"ח.

קי. אמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו אלא
במקום שאין עשוי לחזק וכו' - פסחים מ"ה.

שבת קמ"ו - אמר ר"י אמר שמואל לא שנו
אלא במקום העשוי לשמר אבל העשוי לחזק
וכו'.

קיא. יתר על כן אמר רב יהודה - יבמות
ק"ח, מו"ק ב'. יתר ע"כ אמר ר"י יבמות
ק"ח, עירובין נ"ב.

קיב. אמר רב יהודה ביהודה בראשונה -
כתובות י"ב, ב"ב ק'.

קיג. אמרו לו לרב יהודה לא נחשדו ישראל -
קידושין פ"ב, סנהדרין כ"ז, תוספתא תרומות
פ"ב, סנהדרין כ"ז. ובתוספתא תרומות
פ"ב - אמר כך ר"י לחכמים.

קיד. משדר ליה רב יהודא נשיאה - ברכות
מ"ד, נדה נ"ב.

קטו. אמר רב יהודה תעלא וכו' דבי כרבי וכו'
מלקינן ליה משום שרץ - מכות ט"ז. חולין
ס"א - אמר רב יהודא כרזי דבי כרבי וכו'
ומלקינן עליה משום שרץ.

קטז. אמר רב יהודה אמר שמואל כחילות של
בית דוד - ר"ה י"ח. באיסרטיא של מלך ר'
יהודה אמר שמואל כחילות של בית דוד -
קידושין ע"ו.

קיז. ר"י בן בתירא אומר כדי לגומעה - סוטה
ד'. יומא פ', ריב"ב כדי לגומעה.

קיח. רבי יהודה בן בתירא אומר הרי הגוים
שהקיפו את ארץ ישראל וחיללו ישראל את
השבת וכו' - מכילתא פר' כי תשא ל"א, י"ד.

קכג. אמר ר' יוחנן כגון שהיה בור ט' ועקר חוליא והשלימו לעשרה - ב"ק נ"א. שבת ז"ט - צעי ר' יוחנן בור ט' שעקר ממנו חוליא והשלימה לעשרה מהו.

קכד. אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנת חכמים היא - ב"מ ה'. פ"ג - אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנ"ח היא לגבי נתקל פושע. וע"ע שם ב"מ נ"ח - ר' יוחנן וכו' ר"א אמר שבועה זו תקנ"ח היא.

קכה. ר"י ור"ל ור"א בריב"ח חד מהאי זוגא וכו' - ברכות כ"ב, זבחים מ"ו.

קכו. עובדא דבי כנישתא דמעון ואחו לר' יוחנן - שבת קל"ט, כתובות ס"ד, חולין ז"ז, ב"ק ז"ט.

קכז. אמר ר' יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו - עירובין כ"ו. וכן אמר ר' יוחנן - ק"ה, פסחים ס"ח, נדרים נ"ח, חולין ק"א, ר"ה ח', י', יומא ס', ס"א, תענית כ"ט, מגילה ו', י"ט, קידושין נ"ב, ע"ח. [עי"ש בגליון].

קכח. אמר ר' יוחנן מודים חכמים לר"ג ורב אמר עדיין היא מחלוקת - ר"ה ל"ג, קידושין כ"ב.

קכט. רב הונא אמר עד שיהא בו כולן ר' יוחנן אמר אפי' באחת מהן [בסימני שוטה] - חגיגה ג, יבמות פ [בסימני סריס].

קל. ור' יוחנן אמר עשו ועשו וכו' ושמואל אמר עשו ועשו - יבמות י"ד. וכ"ה ליסנא דר' יוחנן ושמואל - לקמן ז"ו.

זבחים ס"ג - רב יהודא בן בתירא [שטמ"ק] אומר מנין שאם הקיפו העכו"ם את כל העזרה שההגנים נכנסים וכו'.

קיט. אמר לו ר' יהושע [לר' אליעזר] כשנחת עזרת צבל חוסיף ועשית מעשה וכו' - ר"ה כ"ח. תוספתא פסחים פרק אלו עוברין - אמר ר' יהושע [לר' אליעזר] כשהפרשת עזרת צבל יראה ועשית מעשה. פסחים ט"ו - ר"א אומר תרד ותטמא ואל יטמאנה ביד ר"י אומר אף יטמאנה ביד.

קכ. אמר ר' יהושע בן לוי בכ"ד מקומות וכו' - ברכות י"ב, חולין כ"ד. פסחים נ' - אמר ר' יהושע בן לוי בכ"ד מקומות וכו'. יבמות פ"ו, ברכות י"ט - אמר ר' יהושע בן לוי בכ"ד מקומות ב"ד מנדין. פסחים נ"ו - אמר ר"י בן לוי כ"ד תעניות יסבו אנשי כנה"ג.

קכא. אמר ר' יוחנן ר"י ורב דוסא אמרו דבר אחד - כתובות ל"ו, סנהדרין ד'. ב"ק ס"ט - אמרו ר"י לנועין רב דוסא ור"י אמרו דבר אחד. זבחים י"א א' - אמר ר"י יוסף בן חוני ור"א אמרו דבר אחד. וכע"ז פלוני ורב דוסא אמר ר' יוחנן שאמרו דבר אחד - חולין נ"ח, ע"ה, בכורות כ"ב, שבת ז"ד, פסחים פ"ב, [יבמות כ"א ב'] מנחות מ"ז. [ג"ה]

קכב. אמרו ר' יוחנן מפני שאני מדמין נעשה מעשה [בענין כח ע"ג כח] - גיטין י"ט, וכן אמר רב יוחנן שם ל"ו [לענין שטר ש"ב אחריות לשטמ].

קלא. א"ר יוחנן מוחלפת השיטה - חולין קכ"ח, יבמות ק"ד, ביצה ג'.

קלט. איבעי להו ר' יוסי לאסור או להתיר - עירובין ל"ה, ביצה ל"א, שבת ק"ח.

קלב. א"ר יוחנן סוכה העשויה ככבשן - סוכה ז', עירובין ע"ז.

קמ. יתר על כן אמר ר"י ב"ר יהודה - יבמות ק"ח, עירובין נ"ב.

קלג. ור' יוחנן א"ל חזור על בניו מנין הם - יבמות ע"ג, ע"ה.

קמא. ותרגמו נהרדעא - ב"ב קנ"ה, עירובין מ"ה, יומא י"ט.

קלד. אמר רבי יוחנן משום כדי חייו - גיטין נ"ט, ס"ב, ועי' ב"מ ט"ז.

קמב. תלה מאי רב יוסף אמר חייב חטאת א"ל אביי אלא מעתה תלא כוזא וכו' אלא אמר אביי שלא יעשה כבחול - שבת קל"ז. שם ק"מ - שרה מאי תנא וכו' קמיה דר' יוסף חייב חטאת אמר ליה אביי וכו' שלא יעשה כבחול. שבת ל"ח - גלגל מאי אמר רב יוסף חייב חטאת. עירובין ק' - אמר רב יוסף רק חייב חטאת.

קלה. האלקים אם אמרה לי ר' יוחנן צפומיה וכו' - ברכות כ"ד, וכ"ה חולין קל"ב.

קמג. אמר רב יוסף ובאשחו נדה - עירובין ס"א, נדרים כ'. יבמות ס"ב - בסמוך לוסתה וע"ע במסכת כלה רבתי פ"א.

קלו. העיד ר' יוחנן בן גודגדא על החרשת שהשיאה אביה וכו' - גיטין נ"ה, תוספתא תרומות פ"ה ה"ה - ר"י אומר וכו' מעשה בבניו של ר"י בן גודגדא שהיו חרשין והיו טהרות נעשין ע"ג. חגיגה ג' - הני תרי איילמי וכו' בני ברתה דר' יוחנן בן גודגדא וכו'.

קמד. אמר ר' יוסף רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי - ר"ה ז'. וכן אמר רב יוסף - מגילה ט', שבועות ד, חולין פ"ד, שם ק"ד, הוריות י"ב.

קלז. כמאן מדלינן האידנא קשיותא וכו' כר' יוסי - מו"ק י"א. ר"ה ט"ז - כמאן מללינן השתא אקאירי וכו' כר' יוסי. חגיגה כ"ב - כאן מקבלינן סהדותא מע"ה וכו' כר' יוסי. נזיר ל"ב - כמאן מתרגמינן מפוראנין וכו' כר' יוסי. [אזחיס ק"ח - כמאן מהדרינן פוקעין וכו' דלא כר' יוסי] (ג"ה) שבת י"א - אמר ר"ח כמאן [אמרינן בתוך חולי ישראל] כר' יוסי.

קמה. וכמה אמר ר' יוסף כמה אר"ח וכנגד הפתח - ב"ב נ"ג, נ"ט.

קמו. וכמה אמר ר' יוסף כמה א"ר חסדא וכנגד הפתח - ב"ב נ"ג, נ"ט.

קלח. ר' יוסי אמר הרי הוא בחזקתו - ב"ק ל"ט, ב"מ ז'.

קמז. שבת מ"ט - בעי ר' יוסף מלזכה וכו' א"ל אביי ניתי ספר ונימני. קידושין

ל' – בעי ר' יוסף גחון וכו' א"ל אביי ניתי ספר ונימנני.

קנז. יחזי רב יוסף קמיה דרב הונא וכו' – עירובין ז, חולין ע"ד.

קמח. רב יוסף מחוי כפול – שבת ק"ו, וכע"ז מנחות ל"ה.

קנח. אמר רב יונה הוקשו כל המועדים זה לזה וכו' – שבעות י', קידושין ס"ז. יבמות ח' – אמר ר' יונה הוקשו כל העריות זה לזה.

קמט. אמר רב יוסף לדידי לאנינא דעתאי כקוטרא דמיא וכו' – ב"ב כ"ג. סוכה כ"א – אמר רב יוסף לדידי לאנינא דעתאי כמי שתסרח המקפה דמיא.

קנט. ר' יונתן וסביא [נל"ל רב יוחנן וסביא] – יבמות ט"ז, ע"ב, פ"ו.

קס. אמר ר' ינאי בחבורה נמנו וגמרו – יבמות ל"ב, מכות כ"א, תמורה ז'.

קסא. א"ר יעקב שמעית מיניה דר' יוחנן תרתי – גיטין ל"ג, מ"ד, ב"מ ח', ערכין כ"ט, חולין מ"ט.

קנא. אמר רב יוסף מכאן רמז – יומא ע"ד, ע"ה.

קסב. ב"מ כ"א, כ"ה – א"ר ילחק וכו', בעי ר' ירמיה.

קנב. אמר רב יוסף למאי ניהוש לה חדא ועוד – כתובות י"ד, בבא בתרא קל"ה.

קסג. אמר רבי נראין דברי ר' יהודה וכו' – ב"מ נ"ד, ב"ב ע"ט, חולין י"ב, ק"ח, נדה כ"ג, נ"ג, ערכין כ"ח, תמורה י"א, מו"ק ז'.

קנג. אמר רב יוסף דרשיניהו רב נחמן וכו' להני קראי כסיני – קידושין כ'. סוטה כ"א – אמר ר"י הל' רמב"ן.

קסד. אמר רב ירמיה פעמים ששתיהם וכו' ופעמים ששתיהם וכו' – סוכה ט'. וכן אמר ר' ירמיה – ב"מ ל"ה פעמים ששניהם וכו'. בכורות נ"ו – אמר רב ירמיה פעמים שחידים בזה ובזה וכו' וכו'.

קנד. אמר רב יוסף אלמלא דרשיניהו אחר להני קראי וכו' – קידושין ל"ט. סוטה כ"א – אמר רב יוסף וכו' אלמלא דרשהו דואג ואחיתופל וכו'.

קנה. אמר רב יוסף טעה בתרתי – ב"ב ק', סנהדרין נ"ב, ס'.

קסה. בעי רב ירמיה מטלית מהו שתחז [בסמיכה] – מנחות ל"ג. חולין ק"מ – בעי ר' ירמיה לענין מטלית מהו שתחז [בשלוח הקן].

קנו. אמר רב יוסף אי הכי היינו דמתרגמינן – שבת ס"ד, כ"ח.

קסו. צעי ר' ירמיה בן בבל שעלה לא"י וכו' - שבועות י"ד, גיטין מ"ד, כתובות נ"ד - צעי ר' ירמיה בן בבל שנשא אשה בארץ ישראל.

קסז. צעי ר' ירמיה כסיר מהו כסורה מהו - ב"מ כ"ה, ב"ב ק"ג, נדה נ"ח.

קסח. וכשנאמרו דברים לפני ר' ישמעאל אל לאו ואמרו לו לר' עקיבה טעית - יומא ע"ה, זבחים כ"ז.

קסט. א"ר ישמעאל כמה גדולים דברי חכמים - חגיגה כ, שבת י"ב.

קע. ר' ישמעאל ב"ר יוסי אומר משום אביו זה וזה ופטור וא"ל זה וזה לחיוב - פסחים ל"ז, חולין כ"ה.

קעא. ואותו טפח היכן מעמידו אמר רב כנגד היוצא אל ר' כהנא ורב אסי לרב יעמידנו כנגד ראש תור ושתיק רב - סוכה ז'. ב"ב ס"ב - מינר אחד ארוך ואחד קצר אמר רב קנה כנגד הקצר אל רב כהנא ורב אסי לרב ליקנו כנגד ראש תור ושתיק רב [ועיין מלחמות לרמב"ן סוכה שם ורש"ן].

קעב. צעי מינה רב כהנא מרב כילה מהו אל אף מטה אסורה וכו' - שבת קל"ח. ובעין כל זה ר"כ ורב - חולין נ"ב, צעי מינה רב כהנא מרב יש דרוסה לחתול וכו' אל אף וכו'.

קעג. לוי סבר למיעבד עובדא כהן מחניחא אל רב הכי אמר חזיבי לית הלכתא - כתובות נ"ב, נדרים ע"ו.

קעד. אל מר קשישא בריה דר"ח לר"א הכי אמרי נהרעא משום דר"נ - ב"מ ק"ח, כע"ז ב"ב. [מ.ד.]

קעה. ר"מ מעיקרא אחא לקמיה דר"ע ולבסוף לרבי ישמעאל - עירובין י"ג, סוטה כ, וכע"ז סנהדרין פ"ח.

קעו. אמר רב משרשיא ליחנהו להני כללי - עירובין מ"ו, וכ"ה שם נ"ו.

קעז. אמר רב נחמן דלא אכלי בישרא דחורא ושלח היה דעתו דחורא, רש"ן - ב"ק ע"ב. חולין פ"ד - אמר רב נחמן כגון אנו לוין ואוכלין בשר.

קעה. אר"נ מומחה כגון אנא - סנהדרין ה, בכורות ל"ז.

קעט. אלא אמר רב נחמן אמר שמואל תקנות קבועות שנו כאן - בבא מציעא קי"ב, שבועות מ"ה.

קפ. אמר רב נחמן אנו אין לנו אלא בית שמאי וכו' - שבת קמ"ג, וכ"ה שם מ"ה.

קפא. רב נחמן עז לחלצה ורחל לגיחזה - שבת י"ט [לענין מוקצה], וכ"ה כתובות ע"ט [לענין נכסי מלוג].

קפב. א"ר נחמן ב"י ירא שמים יואל ידי שחיהו - שבת ס"א, ברכות ל"ט.

קפג. אמר רב נחמן אכשר דרא - חולין ז"ג. יבמות ל"ט - אמר רנב"י אכשר דרא.

קפד. אגביה ר' נחמן לאפדנא - כתובות ג, וכ"ה ב"ק י"ב.

קפה. אמר רב נחמן בר אמי משמיה לאולפנא - עירובין ס"ז, וכ"ה ערכין כ"ח.

קפו. אמר רב נחמן בר יצחק מאן דתני מסיקין לא משתבש וכו' - ב"ק קט"ז. יבמות י"ז - אמר ר' נחמן [גדל"כ ב"י] מאן דתני ראשונה לא משתבש. ביצה ל"ה - אמר ר' נחמן בר יצחק מאן דתני משירין לא משתבש וכו'. ב"ק ס' - אמר רב נחמן בר יצחק מאן דתני ניבא לא משתבש וכו'.

קפז. אמר רב נחמן ב"י ויעלה [חסר] כתיב - ע"ז כ"ד. וכן אמר רנב"י חסר כתיב - יומא ע"ה [מחספס כתיב], (ועיין ג"ה סס). שם ל"ח - [חסידו כתיב]. מגילה ט"ו - [ורב כתיב]. שבת כ"ח - [מקדן כתיב]. סוכה ט - [בסכת כתיב]. יבמות ס"ה - [וכבשה כתיב]. הוריות ד - [מאות כתיב]. שבת נ"ה - [בני כתיב]. ובקידושין ס"ה - אמר ר"נ [בר יצחק] ואו דשלוס קטיעא. ושם ע"א - אמר רנב"י לעלם כתיב.

קפח. גר תושב כעכו"ם למאי נפק"מ אמר רנב"י ליתן רשות ולבטל רשות - ע"ז ס"ד, וכן אמר ר"נ ב"י לגבי כותים כעכו"ם בחולין ו, ולגבי מחלל שבת בפרהסיא בעירובין ס"ט, שהן כעכו"ם ליתן רשות ולבטל רשות.

קפט. אמר רנב"י בריך רחמנא וכו' - שבת מ"ו, וכ"ה יבמות ק"ה.

קצ. אמר רנב"י וכו' וכן מורין בי מדרשא כותי - פסחים ל"ג, וכ"ה לקמן ק"ה.

קצא. אמר רנב"י אנא תנינא לה לא גידל בר מנשיא לא בר מניומי וכו' למאי נפ"מ למירמי דידה אלידיה - פסחים ק"ז, וכ"ה קידושין מ"ד א'.

קצב. אי הכי ארבעה שלשה הוו אמר רנב"י ג' כללות ד' מקומות - ב"ק י"ד, כ"ה ב"מ ל"ג - אי הכי ד' ג' נינהו אמר רנב"י ד' שומרין ודיניהן ג'.

קצג. איבעי להו הן וסידן וכו' - אמר רנב"י ב"ב ג, וכ"ה לקמן קס"ב.

קצד. אמר רב ספרא משה שפיר קאמרת - חולין ל"ב. וכן אמר רב ספרא - ביצה ל"ח, סוכה ל"ט, שבת ק"א.

קצה. דתני רב ספרא בריבית דבי ר' חייא - ב"מ ס"ב, וכ"ה לקמן ס"ה.

קצו. וכן אמר עולא וכו' איתביה רבי אבא לעולא - ב"מ י"א, מ"ו.

קצז. א"ר עמרם תנינא - יבמות נ"ו, ב"ב נ"ג, סוטה ו.

קצח. הוסיף ר"ע וכו' - חגיגה כ"ג, וכ"ה בכלאים פ"א משנה ג', פסחים י"ד.

קצט. טמאה ר"ע וראה תלמידיו מסתכלים זי"ז וא"ל וכו' - תוספתא כלאים רפ"ב, וכ"ה בנדה נ"ח, ושם מ"ה.

ד. אמר רב עמרם האי מילתא אמר רב ששת ואנהרינהו לעינין ממתניתין - יבמות ל"ה, נ"ו, נ"ח, ב"ב נ"ג, סוטה ו'.

וכו' - מכות ח. שבת ע"ג - אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי וכו' חייב משום מפרק וועי' חי' ר"ן שנפלו ונתפרקו.

רח. אמר רב פפא הלכך צעינן רוב אורכו ורוב הקיפו - חולין ס"ה. שם מ' - אמר רב פפא הלכך צעינן כזית במקום מרה ובמקום חיותה. ושם ע"ו - אמר רב פפא הלכך צעינן רוב עביו ורוב הקיפו. שבת כ' - אמר רב פפא הלכך צעינן רוב עביו ורוב הקיפו. סוטה מ' - אמר רב פפא הלכך נימירנהו לתרוויהו. ברכות י"א - אמר רב פפא [כ"ה גי' הרי"ף ורש"ש] הלכך נימירנהו לבלהו. ברכות נ"ט - אמר רב פפא הלכך נימירנהו לתרוויהו. ושם נ"ט - אמר רב פפא הלכך ז"ל רוב ההודלות וקל ההודלות. ושם ס' - אמר רב פפא הלכך ז"ל רופא כ"ב ומפליא לעשות. מגילה כ"א - אמר רב פפא הלכך נימירנהו לתרוויהו, [עפ"י תולדות תנו"א]. וע"ע תענית ו'.

רט. מהו דתימא כדא"ל רב פפא לאביי קמ"ל כדשני ליה - ברכות מ"ז, שבעות כ, פסחים ל"ה.

רי. אמר רב פפא מחלוקת ממטה למעלה אבל ממעלה למטה - יומא פ"ה, וכ"ה נדה כ"ד.

ריא. אמר רב פפא ז"ל דרובא קרו לחביתא כדא ומיעוטא וכו' דל"א בחר רובא - ב"ק כ"ז. קידושין נ' - א"ר פפא ז"ל באתרא דרובא מסבלי וכו' דל"ח למיעוטא.

רא. אזל רב ענן קמיה דמר עוקבא, - כתובות ס"ט, ע"ט.

רב. רב פפא יותן דומיא דיתן - ב"מ כ"ב, וכע"ז שם ל'.

רג. אר"פ תורא ברא וכו' - בכורות ל"ח, ל"ט.

רד. לערבא כשר אר"פ אי לית ליה ללוה מי לא אזיל לערב - מכות ז'. שבעות מ"ז - ההוא דשכיב ושביק ערבא, יעו"ש מחלוקת ר"פ ור"ה בר"י.

רה. אמר ר"פ אמרי אינשי וכו' - שבת ל"ב. וכן אמר ר"פ אמרי אינשי בסנהדרין ז"ה, תענית ו, ב"מ נ"ט, סנהדרין נ"ב, שם ז"ה, שם ז"ו, שם ז"ז, שם ז"ח, שם ק"ב, שם ק"ג ב' פעמים, שם ק"ה, שם ק"ו, ע"ז כ"ו, ברכות ס"ג [עיינן עין יעקב], יבמות קי"ח, יבמות ק"ח, יבמות ס"ג ב' פעמים, גיטין ל, ברכות נ"ט, סוכה כ"ב, פסחים קי"ג, שבת קנ"ה, נדה ל"א, סוטה י, חולין נ"ח, ברכות מ"ג, יומא ע"ט, [ע"פ תולדות תנא'ו].

רו. [לענין השמחה במעונן עד תלתין יומין בין א"ל מחמת היולא מבדך וכו' אמר ר"פ עד תריסר ירחי שאתא, מעיקרא וכו' אמר ר"פ משמיה דרבא וכו' - כתובות ח'. ע"ז ה' - אמר ר"פ וכן אמר ר"פ משמיה דרבא וכו' עד תלתין יומי, אותו הלשון לענין לפני אידם דע"ז.

רז. אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי ואזיל תמרי וקטול באנו למחלוקת

ריב. אמר רב מסירחה וכו' ורב אסי אמר וכו' אייתיביה רב מסירחה וכו' ורב אסי אמר וכו' אייתיביה רב הונא ור' חייא בר' לר"א וכו' אל' רב לא אמינא לכו לא תיזלו בחר איפכא וכו' - כתובות מ"ח. וכ"ה בקידושין מ"ו מחלוקת רב ור"א ור"ה ורחב"ר הקשו לר"א וא"ל רב לא תיזלו בחר איפכא יכול לשנויי וכו'. ובכריתות י"ז מחלוקת ר"א ורחב"ר והק' ר"ה וא"ל רחב"ר לרב אסי וא"ל רב לא תיזלו בחר איפכא.

ריג. אמר רב הוה יתיבנא קמיה דחציבי וא"ל וכי אין אדם עשוי ליקח ולמכור כלילה - ב"ב מ"א. ושם מ"ג - אמר רב הוה וכו' אל' וכי אין אדם עשוי לומר לאומן מכור לי טליתו.

ריד. לאמר רב מצאתי מגילת סתרים בי ר' חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר - שבת ו', וכ"ה ב"מ כ"ב.

רטו. רב תרזויהו קמביענא ליה אי כתיבנא מכרו וכו' אי שלח לי וכו' אכתי משכנו קמביענא וכו' אי שלח לי מוציאין וכו' - כתובות ס"ט, וכעיי"ז זבחים ל', חולין נ"ב.

רטז. אמר רב ש"מ ממחני' ארבע ונקיט רב בידיה חלת - קידושין נ"ב. יבמות כ"א - אמר רב ארבע נשים וכו' ונקיט רב בידיה חלת.

ריז. ורב שביק רבנן ועביד כר"מ אמרי משום דברייתא וכו' למאי דאפכיתו - ב"ק כ"ו, וכ"ה ערכין כ"ט.

ריח. שלחו ליה מבי רב לשמואל וכו' - ב"ב קנ"ב, וכ"ה סנהדרין כ"ד.

ריט. זימנין אמר רב וכו' - ב"ב קע"ו, וכ"ה סנהדרין ט"ז.

רכ. בעא מיניה ר"א מיניה דרב וכו' אל' תן לחכם ויחכם - ב"ק קי"ד. וכ"ה אמר רב לר"א - עירובין ס"ה.

רכא. רב אמר דלא מחמרינן תרי חומרי בעירובין. - עירובין ע"א, וכ"ה בכתובות פ"ב דלא מחמרינן תרי חומרי בכתובה.

רכב. מחלוקת רב ושמואל באילן שעל המיזר - ב"מ ק"ז. וירושלמי ב"מ בסופו - מחלוקתן של רב ושמואל בכותל שבין חצירות. ובעירובין ע"ז - בכותל שבין חצירות, ובכל אלו המחלוקת אי מחאה לזה ומחאה לזה או כולו לזה או וכולו לזה.

רכג. רב ושמואל חד אמר עכן שמו ולמה נקרא וכו' וח"א וכו' - סנהדרין מ"ד. וכ"ה בעירובין נ"ג - גבי אמרפל. סוטה מ"ב - לגבי ערפה. וב"ב כ"א - במחלון.

רכד. ההוא דנחית קמיה דרבא - ברכות י"ד, וכ"ה שם ל"ג. יומא ל"ו, ושם נ"ו - ההוא דנחית קמיה דרבה ונדל"ל רבא [ג"ה].

רכה. אמר רבא שתי תשובות בדבר - תמורה ב, כ"ב, שבת מ"ז, ע"ז, קט"ו, קכ"ב, קנ"ג, גיטין מ"ג, כריתות י"ג, קידושין ה', י"ג, כתובות פ"ז, חולין י, קכ"ג.

רכו. אמר רבא קרא ומחניתא מסייע ליה לריוח - ב"ק כ"ב, כה"ג ב"מ מ"ח, וכן גיטין מ"ח.

רכז. אמר רבא בזה זכנהו - קידושין י"ח, ועוד בנדה נ"ב, חולין ל"א.

רכח. אמר רבא להלכותיו - ב"מ פ"ז, וכע"ז ב"ק ה'.

רכט. צעי רבא זרק בפתח זה וכו' - ב"מ י"ב, שבת ל"ט.

רל. אמר רבא כולוהו אית להו פירכא - גיטין פ"ג, חגיגה י', מגילה ז', יומא פ"ה.

רלא. צעי רבא אגוז בכלי - שבת ה', וכ"ה נזיר ס"ד, שבת ק'.

רלב. אלא אמר רבא ראוי ליטול ואין לו - גיטין מ"ג, ב"ק ל"ו.

רלג. אמר רבא מאן חכים - נדרים ד', יבמות קי"ג, ע"ו, ע"ז, חולין קי"ב, פסחים ע"ו.

רלד. אמר רבא כיון ששחטו אין לך מיחוי גדול מזה - פסחים פ"ח, עירובין פ"ב.

רלה. רב הונא בריה דרב יהושע הכא במאי עסקינן בשמונה או שבעה - עירובין ה', נ', ע"ט, סוכה י"ח.

רלו. אמר רבא בר המדורי אסברה לי - שבת קכ"ה, ק"ז.

רלז. אמר רבא אשכחתינהו לרבנן דבי רב - נדה נ"ג, נ"ז, סוכה י"ז, ביצה י"ט, ב"ק פ"ה, כ', כתובות כ'.

רלח. אמר רבא וכו' בסתם קדה אכל בשדה זו לא וכו' - כ"ה ב"ב מ', עיי"ש בגלגל"ס כ"יין לגיטין י"ב [מ.ד.].

רלט. אמר רבא הוא ולא מילה שלא בזמנה [שאלין עשה דוחה ל"ת] רב אשי אמר שבתון עשה הוא - שבת כ"ה. זבחים ל"ז - אמר רבא ואין עשה דוחה ל"ת במקדש רב אשי אמר יקדש עשה הוא ואין עשה דוחה ל"ת ועשה.

רמ. אמר רבא חמש מדות בכלי חרס - שבת ל"ה. גיטין ס"ה - אמר רבא שלש מדות בקטן. חולין י"ז - אמר רבא שלש מדות בסכין [עיינן תוס' ב"ב קנ"ה א'] גיטין ע"ג.

רמא. הדר אמר רבא לאו מילתא היא דאמרי - עירובין ק"ד, סם ע"ו, ב"ב קכ"ז, מכות ח', זבחים ל"ד, מנחות י"ב, ושם ל"ז, נדה ס"ח.

רמב. אמר רבא פשיטא לי וכו' דם על בגדיו חוצץ וכו' רבב על בגדו וכו' צעי רבא דם ורבב על בגדו מהו - זבחים ל"ח. וכעין זה אמר רבא פשיטא לי וכו' צעי רבא - סם ע"א, שבת כ"ג, ל"ט, מגילה ג', כתובות נ"ג, מנחות ז', ס"ו, וחולין ט"ז.

רמג. צעי רבה [ור"ח ג' רבא] עבדו כגופו או כממונו בחר דבעיא הדר פשטא עבדו כגופו - ב"ק כ"ז. סנהדרין י' - צעי רבא פלוני בא על שורי וכו' בחר דבעיא הדר פשטא אדם קרוב אכל גופו אמרינן אכל ממונו לא אמרינן.

רמד. אמר רבא הכא מענינא דקרא וכו' - מכות ח'. וכ"ה בשם רבא] בסוטה מ"ה, [וע"ע נדרים פ', ב"ק ע"ז, ערכין ל', תמורה ו', קידושין ט'] יומא ס"ג, תמורה כ"ח.

רמה. אמר רבא השוחט בסכין אפילו כל היום וכו' בעי' רבא שהיות מהו שיטורפו וכו' התם דללא שהה - חולין ל"ב. שבועות י"ז - אמר רבא בקצרה אפילו כל היום בעי' רבא שהיות מהו שיטורפו וכו' [עיי' תב"ש יו"ד]. ירושלמי ברכות פ"ג - [בדין שהה כדי לגמור את כולה] הפסיק שליט ואח"כ שוב הפסיק שליט.

רמו. אמר רבא ר"נ דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא - ב"ק נ"ג. וכ"א קאמר רבא על ריב"ח שם ל"ט. וכן אמר רבא [לפי גירסת דק"ס] על ר"נ ב"מ קי"ז.

רמז. בעי רבא שני ערכי עלי מהו כבבת אחת דמי או כבזאח"ז ונפק"מ לב' אומדני - ערכין כ'. ובב"ק פ"ה - בעי רבא קטע רגלו ואח"כ ידו ואח"כ חירשו אם לריד כמה אומדני. קידושין ז' - בעי רבא שתי חלייד בפרוטה מהו.

רמוח. אביי אמר ק"ו השתא טוב דרע טוב בטוב מצעי א"ל רבא אין עונשין מן הדין וולאבי חשיב גלוי מילתא] - תמורה ט'. סנהדרין ע"ו - אמר אביי על בת בתה ועל בתה לא כ"ש ורבא אמר אין עונשין מן הדין. סנהדרין נ"ד - וקא מיפלגי ופלוגתא דאביי ורבא [בענין עונשין מן הדין ועי' בית שמואל סי' ו']. ו

רמט. רבא אמר מיחה במקום כרת עומדת - שבת ס"ט. סנהדרין ו' - אמר רבא מלקות במקום מיחה עומדת.

רנ. ואמר אביי אין עור חלוק מצער א"ל רבא והא למה שמנו קאמר - שבת ק"ז. וכעין זה להקשה רבא מדיוק לשון - כתובות י"ב, סנהדרין י, שם מ"א, שם כ"ג, סוטה י"א, ברכות כ, שבת קל"ד, פסחים מ"ה, מ"ו, עירובין ג'.

רנא. רבא אמר כיון דמשני אפי' טובא - שבת קמ"א, וכ"ה ביצה י"ג.

רנב. לדברי המתיר אסור לדברי האוסר מותר רבא אמר לדברי האוסר נמי אסור וכו' - עירובין ח'. זבחים ט"ו - לדברי וכו' רבא אמר אף לדברי הפוסל פסול.

רנג. א"ל רבא וכו' לית דחש להא דר"ע - עירובין ס"א. קידושין נ"ב - אתא לקמיה דרבא אמר ליה לית דחש להא דר"ש.

רנד. אמר רבה [נלד"ל רבא] הלכתא נינהו ואסמיכנהו רבנן אקראי - סוכה כ"ח. וכן אמר רבא - קידושין ט, נדה ל"ב, ושם ל"ב.

רנה. א"ל רבא לר"נ ולימא מר הלכה וכו' שהרי וכו' א"ל אנא כר"ש ס"ל - ביצה כ"ג, וכ"ה בב"ק כ"ד.

רנו. א"ל רבא לר"נ חזי מר האי מרבנן דאתי ממערבא ואמר - יבמות כ"ב. וכלשון זה נדרים ע"ז.

רנז. אמר רבא ק"ו איסור כרת התרת איסור לאו לא כ"ש - יבמות מ"ב. חולין ל"א - ח"ל רבא וכו' עוון כרת התרת איסור מיתה מיבעיא [ק"ה] וא"ה וע"ע יבמות קי"ט, ושם פ"ב, מ"ל איסור כרת מ"ל איסור לאו].

רנח. רבא אמר בלא הנך נפישין נמי ל"מ אמרת - יבמות ע'. לקמן ע"ד - רבא אמר בלא מיתה עדיפא נמי ל"מ אמרת ושם ובא אמר כך. ובכורות מ"א - רבא אמר בלא שבור נמי וכו'. ושם נ"ד - רבא אמר בלא ראשיתם נמי למ"א [ג"ה].

רנט. אמר רבא כבר פסקא תנא דבי ר' ישמעאל - יבמות פ"ז, וכן בבכורות י"ד, סנהדרין ל"ה, נזיר כ"ה.

רס. אמר רבא מאן חכים וכו' אילו ראה שפחה לשמשו וכו' - יבמות קי"ג, וכ"ה נדרים כ', כתובות נ"א, (מבני הרב חיים לבי הכהן נ"י).

רסא. אמר רבא דר"י אדריי קשיא דרבנן אדרבנן ל"ק - כתובות כ"ד, כ"ה גיטין מ"ו, סוטה ח, פסחים י"א, [ג"ה - סנהדרין מ"ה א"].

רסב. אמר רבא מסתברא מילתא דרב וכו' והאלקים אמר רב וכו' - כתובות ק"ב, גיטין י"ג, ב"מ ט"ז, וכ"ה בסנהדרין ע"ב, ב"ק ק"ו א'.

רסג. בעי רבא השקה בסיב מהו - סוטה י"ח. חולין ע' - בעי רבא כרכו בסיב מהו [ג"ה], וע' פסחים קט"ו אמר רבא וכו' כרכו בסיב ובלעו.

רסד. אמר רבא רב אידי אסברא לי - קידושין מ', כ"ה, נדרים ה'.

רסה. אמר רבא בר אהינא אסברא לי - קידושין כ"א, נדרים ה'. ובחולין מ"ח - אמר רבא וכו' אסברא לי, ובב"מ ח', ע"ד, קידושין מ', סוטה ל"ט, זבחים ל"ח, שבת קכ"ח, [ג"ה].

רסו. אמר רבא וכלהו כי שדית בור וכו' למאי הלכתא כתבינהו להלכותיהן - ב"ק ה'. ב"מ פ"ז - אמר רבא וכו' להלכותיו.

רסז. ח"ל רבא מה מכר ראשון לשני כל זכות - ב"ק ח', כ"ה לקמן א"ו, ב"מ ט"ו, ערכין ל"א.

רסח. שלח ליה רבא - עירובין כ"ג, כתובות פ"א, כתובות פ"א.

רסט. ח"ל רבא לרבה בר מרי מינא הא מילתא דא"ר - ב"ק כ"ב, וכ"ה ב"ב ח'.

רע. אמר רבא ל"ל דכתב רחמנא וכו' - זבחים י"ז, בכורות מ"ג, שם מ"ד, ב"ק ס, [י.ב.] ב"מ ס"א.

רעא. מקומות בגמ' שרבא דיבר על אמד - ב"ק פ"ה, כ"א, מנחות ס"ד, ערכין י"ט, ג' פעמים מנחות ע' [בהגהות הב"ח].

רעב. אכסיף [גבי רבא] - גיטין כ"ט, ע"ז, ב"מ כ"ז, פ"א, ב"ב קל"ג, ע"ז כ"ב.

רעג. אמר רבא מודה ר' יהודה בדמים - זבחים ס'. ק"י - אמר רבא ומודה רבי אליעזר בדמים.

רעד. ההוא דנחית קמיה דרבה - ברכות י"ד, ק"ג, יומא ל"ו, ועיין יומא נ"ב דל"ל רבה.

רעה. אמר רבה אשכחתינהו לרבנן דבי רב דיתיבי וקאמרי וכו' - קידושין מ"ז, וכן מלינו לרבא - נדה נ"ג, וכ"מ לרבה ד"ק פ"ה, וכ"ה בסוכה י"ז, ד"ק ל', אמר רבא וכו', ובפסחים קי"ז -, אמר רבא אשכחתינהו לסבי וכו'. ובבבלי ט' - אמר רבא וכו'. ובגדה כ"ז - אמר רב וכו'.

רעו. א"ל אמרת א"ל לא אמר רבה האלקים אמרה וכו' - מכות ט"ו, מגילה י', עירובין י"ד.

רעז. רבה ורב יוסף אמרי להתיירא ורנב"י אמר לאיסורא - שבת ל"ח, מ'.

רעח. רבה בר אבא מנריך מערסא לערסא [עין חוס' דמייירי במחוזא] - גיטין ו', עירובין כ"ו. ק"ס - רבה בר אבא מערב לכולה מחוזה ערסייתא ערסייתא.

רעט. וכדמחליף רבה בר אבא ותני ר"י וכו' ר"י וכו' - ד"ק מ"ה, ד"מ ק"ב.

רפ. סיקרא אמר רבה ד"ב חנא א"ר יוחנן סקרתא שמה - גיטין י"ט, פסחים ל"ט - תמכא אמר רבה בר בר חנא תמכתא שמה.

רפא. אמר רבה ד"ב חנא א"ר יוחנן זו דברי ר"ע סתימאה אבל חכ"א - מגילה ב', מכות י"ז, בכורות ל'.

רפב. אמר רבנ"ח סח לי רב יאשיה דמן אושא - בכורות כ"ח, ל"ח.

רפג. אמר רבה בר שילא לימא קרא ויטהר וכו' מאי וטהר טהר יומא - ברכות ב'. זבחים ל"ח - מ"ל כדאמרי אינשי וטהר טיהרא דיומא אמר רבה בר שילא וכו' אגלווי כדכתיב כעאם השמים לטהר [ג"ה].

רפד. שלח רבין משמיה דר' יוסי ד"ר חנינא כך היא הצעה של משנה סנהדרין - נ"א, מנחות נ"ז, [עפ"י נוסח דק"ס] חולין מ"ט, ושם ק"א.

רפה. רבי אמר שתי תשובות בדבר - יומא י"ב, כ"ג, שבת מ"ז, ע"ז, נ"ג, קט"ו, קכ"ד, קנ"ג, פסחים ע"א, יומא י"ב, כתובות פ"ז, ל"ח, ק', גיטין מ"ג, י"ג, מנחות ט"ז, חולין י', ל"ב, קכ"ג, תמורה י"ג, כ', כ"ב, כריתות י"ג, ע"ט.

רפו. א"ל רבין ד"ר אבא לרבא אמרי תלמידך אמרת בי רב עמרם - מנחות ז', כ"ו, מו"ק כ"ד. רבי יהודה אומר כדי שילך כך וכך וישהה כו"כ ויחזור כו"כ, יומא פ"ו, מ"ח, בבא בתרא ל"ח, ד"מ כ"ח.

רפז. כי אחא רבין אמר הכל מודים - שבת ע"ב, סנהדרין פ"ו, שבועות ל"ב.

רפח. החשוד וכו' אמר רבינא ואיתימא רב פפא לא שנו אלא לעיולא אבל לאפוקא וכו' -

רצח. כי פליגי וכו' ואיפכא איתמר וכו' - שבת ע"ו. כ"ה פלוגתא ר"ל ור"י - ז"ב ס'.

רצט. רב שימי מחני לקולא - עירובין כ"ה, כ"ד ועוד.

ש. א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן - חולין כ"א, קרעו כדג מטמא בזהל א"ר שמואל ב"ר יצחק ומגבו. פסחים מ"ט - א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן עם הארץ מותר לקורעו כדג א"ר שמואל ב"ר יצחק ומגבו.

שא. א"ל שמואל להנהו דמזבני חסא אשון זבינייכו ואי לאו דרישנא לכו כר' טרפון וכו' - סוכה ל"ד. פסחים ל' - א"ל שמואל להנהו דמזבני כנדי אשון זבינייכו ואי לאו דרישנא לכו כר' שמעון.

שב. אמר שמואל עוף אחד יש בכרכי הים וקיק שמו - שבת כ"א, מגילה י"ב. שמואל אמר אבן טובה יש בכרכי הים ודרה שמה - שבת ז'.

שג. אמר שמואל ומודה לי אבא - יבמות נ"ז, ז"ב נ"ב.

שד. אמר שמואל הלכה כחנניא - שבת נ"א, עירובין ו', תענית י', כתובות ע"ט, שבת נ"ב, חולין עט.

שה. אמר שמואל ב"ד דשרו משחא - כתובות ז', ע"ז ל"ז, גיטין ע"ז.

שו. אמר שמואל זו דברי וכו' אבל חכמים אומרים - יבמות ס"ז, כתובות נ"ז, גיטין פ',

סנהדרין כ"ו. ושם כ"ח, אשתו ארוסה אמר רבינא וואיתימא רב פפא יד רמ"ה סם] לא שנו אלא לעיוולא וכו'.

רפט. אמר רבינא אמרה לי אם אבדך הוה אכיל וכו' - מנחות ס"ח. נדרים ז' אמר רבינא אמר לי מרימר הכי אמר אבדך וכו'.

רצ. אמר רבינא האי כשורא דמטללחא וכו' - ואי חיברו בטינא - סוכה ל"א, ז"ב ז' [לענין חזקה].

רצא. רבינא אמר לא אדם בחלוש - ז"מ פ"ח, ס"א.

רצב. אמר רפרס בר פפא א"ר חסדא כמחלוקת כאן כך מחלוקת וכו' - שבת פ"א, קי"ב, קכ"ו, זבחים פ"ח, בכורות ל"ג.

רצג. ז"מ כ', כ"ה - מאי מכריז וכו' אמר רבינא.

רצד. אמר ר"ל דקא משלך ותן לו - ז"ב פ"ח, חולין קל"ד.

רצה. הורה ר"ל מנורה הניטלת בידו אחת ר' יוחנן אמר וכו' - שבת מ"ה, חגיגה כ"ו.

רצו. אמר ר"ל כאן שנה רבי - גיטין כ"ט, ז"ק נ"ה, שבעות י"ט, יבמות מ"א.

רצז. אמר רמי בר חמא כמה מעליא הא שמעתתא - כתובות כ"א, שבעות מ"ה, ועי' עירובין ס"ב.

קידושין ע"ב, ז"מ ע"ה, ז"ב ל"ו, ק"ה, הוריות ז', ז"ק מ"ו.

שז. וכן היה ר' שמעון אומר - שבועות ז', כזה מנחות ל"ב. ר"ה ד' - וכן היה רשב"י אומר.

שח. כלל זה אמר ר"ש בן אלעזר כל שדרכו לאכול וכו' - נדרים נ"ג. עירובין כ"ז - כלל אמר ר"ש בן אלעזר כל אור שחשמשו לדירה וכו'. תוספתא שבת פ"ב הל"ח - כלל אמר רשב"א דבר שהייבים עליו כרת אין עושים בין השמשות ואין עליו כרת עושין בין השמשות. תוספתא שבת פ"ה ה"ז - כלל אמר רשב"א כל נוי שלמטה מעשרה יוצאין בו ושלמעלה אין יוצאין בו. שבת ע"ו, ל"א, - כלל אמר רשב"א כל שאין כשר להגניע ואין מלניעין כמהו וכו' חייב. ועיין תוס' סם ז"ק י"ד - ארבע כללות היה רשב"א אומר בנזיקין שבת פ"ה, נ"ז א', זבחים מ"ז.

שט. רשב"א אמר ארבעה כללות - ז"ק י"ד, זבחים קי"ט.

שי. שבת ע"ו - אר"ש לא נאמרו שיעורין הללו אלא וכו', ז"ב כ'.

שיא. רשב"ג אומר הכל כמנהג המדינה - כתובות ס"ו, ז"ב ק"ס, וע"ע ז"מ פ"ג, קידושין מ"ט, ז"ב ק"א - הכל לפי הסלע

שיב. אשכחיה רב שסת לרבה בר שמואל א"ל חני מר מידי בשכיר וכו' - שבועות מ"ה, עירובין י"א, ל"ט, ז"ק ל"ח, עירובין ל"ג.

שיג. א"ר שסת ששגג באוכלין והזיד בכלי ר"א אמר ששגג בזה ובזה - שבת ל"ג. יומא נ"ג - א"ר שסת שהזיד בראשונה ושגג בב' רב אשי אמר שהזיד בזה ובזה.

שיד. ת"ר אחד שערי בתים ואחד שערי חצירות וכו' יס בהם חובת מצוה למקום שנאמר וכו' ובשעריך - יומא י"א. מכילתא דמילואים - אין לך דבר שאין בו חובת מצוה למקום וכו' שערי בתים וחצירות יס בהם חובת מצוה למקום שנאמר וכתבתם וכו' ובשעריך.

שטו. הגויים אין להם גירושין או שאין צריכים גירושין וכו' שנאמר כה אמר ד' אלקי ישראל וכו' לא ייחד שמו וכו' - ירושלמי קידושין פרק א'. ירושלמי נזיר פרק בתרא - הגויים או שאין צריכים היתר חכם או שאין להם היתר חכם [ועיין נדרים כ"א גבי התרת נדרים אין נזקקין לאלקי ישראל].

שטז. וסימנך לפרט ותחילת מנין שטרות שהוא חתימת חזון הנבואה כמבואר בסד"ע ובהקדמת ר"נ גאון בשנת ג' תמ"ח ארבעים ושמונה עיר - ע"ז ט'. תנא דבי אליהו פט"ז מ"ח - נביאים עמדו לישראל לא פחות ולא יותר כנגד ארבעים ושמונה ערי הלויים [א"ה ומתוכם י"ג לכהנים כמבואר ביהושע ועי' רס"י יומא כ"א ז' סדר עולם רבא פ"ל תנחומא תולדות ד' זפ' מכרה כיום ובסו"ס שו"ת מאיר נתיבים].

שיז. דרש ההוא גלילאה עליה דר' חסדא - שבת פ"ח, ז"ק נ"ב, מכות כ"ג, ולעיל ל"א.

מפתחות ש"ס

ברכות

סימן

ד	אדם צר צורה ואין יכול להטיל בה נשמה	ע"א	י'
קכז	נשים בברהמ"ז דאורייתא או דרבנן, ובתוס' ובראשונים	ע"ב	כ'
קל	מנין לברכת התורה מן התורה וכו', בגדרי מצות ברכת התורה	ע"א	כ"א
טז	אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל	ע"א	כ"א
טז	ספק התפלל ספק לא התפלל וכו' ולואי שיתפלל אדם כל היום	ע"ב	כ"א
קמא	זב שראה קרי טובל לתפילה וד"ת	ע"א	כ"ו
טז	תפילת ערבית רשות	ע"ב	כ"ז
קנז	מתפלל של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס	ע"ב	כ"ז
כב	האיך העבירו ר"ג מנשיאותו	ע"א	כ"ח
קס	אכל קודם הבדלה חוזר ומתפלל ומבדיל בתפילה	ע"א	ל"ג
יז	בפלוגתא אי אסור להקל ראשו מצופים ולפנים בזמן הזה	ע"ב	ס"א
יז	הרוקק בהר הבית בזמן הזה	ע"א	ס"ב

זרעים

קעב	מי שנתחלפו פירותיו בפירות עכו"ם חייב לתרום	פ"ג מ"ד	דמאי
קעב	קריאת שם במעשר שני של דמאי	פ"ה מ"ג	דמאי
פט	בהא דנתן ר' יהושע תרומת מעשר לראב"ע	פ"ה מ"ט	מע"ש
כט, פו	פירות חו"ל שנכנסו לארץ ישראל חייבים בחלה	פ"ב מ"א	חלה
קמא	בעל קרי בתרומת חו"ל	פ"ד מ"ח	חלה
ח	גרים ובני קטורה בהבאה וקריאה בביכורים	פ"א מ"ד	ביכורים
פד	בני קיני בהבאת ביכורים	פ"א מ"ד	ביכורים
קכו	בשיטת רבי יהודה דגר מביא וקורא, ושיטתו לענין וידוי מעשר	פ"א מ"ד	ביכורים

שבת

מח	תנא דמתני' הכנסה נמי הוצאה קרי ליה	ע"ב	ב'
קנג	הדביק פת בתנור מהו לרדותה קודם שיתחייב	ע"א	ד'
קטו	אין צרין על עיירות של עכו"ם ג' ימים קודם לשבת	ע"א	י"ט
סה	והיכן ציונו רב אויא אמר מלא תסור וכו'	ע"א	כ"ג
לו, קלה	שבתון עשה וכו', בפלוגתא דאמוראי	ע"ב	כ"ד
צו	דבברי הראשונים אי חשיב בשריפת קדשים אפשר לקיים שניהם	ע"ב	כ"ד

תקב

ברכת

מפתחות ש"ס

כהן

לה	הכל מודים בשבועת ביטוי שעד שישגוג בלאו	ס"ט ע"א
קלג	במהלך במדבר דמדכר ליה בחד יומא בקידוש והבדלה	ס"ט ע"ב
מח	הוצאה אב הכנסה תולדה	צ"ו ע"ב
מח	מחייב היה רבי שתיים א' משום הוצאה וא' משום הכנסה	צ"ז ע"א
יח	היו כתובין תרגום אין מצילין אותם וכו', ובתוס'	קט"ו ע"א
קלט	תקיעת שופר חכמה ואינה מלאכה	קי"ז ע"ב
נח	רש"י ד"ה ואם לאו, גדר נתיצה וסתירה	קכ"ה ע"א
לד	התנאה לפניו במצוות וכו', ואי הוי דאורייתא	קל"ג ע"ב
כא	שלישי למילה מסוכן ומחללין עליו שבת	קל"ד ע"ב
ז, ח, כ	כל שאין אמו טמאה לידה אינו נימול לח', ובסוגיא	קל"ה ע"א

עירובין

קי	מצוות לאו ליהנות נתנו, במצוה קיומית	ל"א ע"א
קמו	השלמת תענית בערב שבת, ובראשונים	מ' ע"ב
קמו	ט' באב נדחה דאין משלימין מביאי קרבן עצים	מ"א ע"א

פסחים

	תוד"ה מאליה ובצל"ח שם -	ג' ע"ב
קסב	אי מחוייב לעלות קודם פסח כדי שלא יפטר מכח דרך רחוקה	
קנב	המשכיר בית בחזקת בדוק ונמצא שאינו	ד' ע"ב
יט, כ	יש בגידין בנותן טעם [בנבלת טהורה]	כ"ב ע"א
קלו	איסור מלאכה בערב פסח, ובתוס'	נ' ע"א
מו	תוד"ה מקום, בדברי הירושלמי	נ' ע"א
קמב	מקום שנהגו להדליק מדליקין, וברא"ש - בברכה	נ"ג ע"ב
קמב	ביום הכפורים שחל בשבת מדליקין בכל מקום	נ"ג ע"ב
מה	מצות אכילת בשר קדשים, ובראשונים	נ"ט ע"ב
צו	חביבה מצוה בשעתה	ס"ח ע"ב
צו	חביבה מצוה בשעתה	ק"ה ע"ב
קס	רשב"ם ד"ה ומשלשן, גדר זמן הבדלה	ק"ה ע"ב
קנד	שיעור שתיית ד' כוסות	ק"ח ע"ב
קנד	שתאן בבת אחת לא יצא, ובראשונים	ק"ח ע"ב
קנה	אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהה וכו'	קי"ד ע"ב
קמה	תקנו הלל על כל פרק ועל כל צרה, דין הלל דנס והלל דפרקים	קי"ז ע"א

שקלים

פ"א מ"ג
פטור נשים ממחצית השקל
מו

ראש השנה

י"ג ע"א
עומר שהקריבו ישראל בכניסתן וכו' קצירכם ולא קציר נכרי ובתוס' כט

י"ג ע"א
תוד"ה ומהיכן, [היתר האיר מזרח בזמן ביהמ"ק]

ט"ז ע"א
חייב אדם לטהר עצמו, בחיוב קודם הרגל

י"ח ע"ב
אין גזירת המלכות ואין שלום רצו מתענין לא רצו אין מתענין

י"ט ע"א
ימים אלו אסורים בתענית לפניהם ולאחריהם

כ"א ע"א
כד חזית דמשכה תקופת טבת עברה לשתא

כ"א ע"א
במעשה דלוי איקלע לבבל וראשו'

כ"ה ע"ב
אתם אפילו שוגגים אפילו מוטעין

ל"ד ע"א
גדר תקיעת שופר, ובראשונים

קסב

קנח

קמט

א

עב

עב

קלח

יומא

י"א ע"א
בשעריך אחד שערי בתים וכו', מזוזה בפתח ובשער

י"א ע"א
א"ל ואקרא דכובי גופה תיבעי מזוזה וכו'

י"ב ע"א
בפלוגתא אי ירושלים נתחלקה לשבטים

י"ב ע"ב
תוד"ה כהן גדול, סילוק ומינוי בפה

כ"ד ע"א
תרומת הדשן בכמה וכו' או מתרומת מדין ילפי' לה וברש"י ותוס' צט

כ"ח ע"ב
ואנן מאברהם ניקום וניגמר

נ' ע"א
רש"י ד"ה דלא, כהנים לא איקרו קהל

ע' ע"א
להראות חזותו לרבים, וברש"י

ע"ג ע"א
וכולן אין נוהגות במשוח מלחמה חוץ מה' דברים האמורים בפרשה סט

ע"ד ע"א
לר"ל חצי שיעור שרי מן התורה, בדין יום הכפורים שחל בשבת

ע"ד ע"א
אי חייל קרבן שבועה אמאי דאית ליה היתר מן התורה

פ"ז ע"ב
תפילת נעילה פוטרת את של ערבית, ובתוס'

קסז

קמב

קסז

טז

סוכה

ח' ע"ב
בהא דבעי סיכוך לשם צל, בדין סיכוך קטן

י"א ע"א
מצוה לאוגדו ואם לא אגדו כשר

כ"ה ע"ב
בילפו' מהטמאים לנפש אדם, הדאגה למצוה קודם שהגיע זמנה

נ"ג ע"ב
תקיעה ותרועה תקיעה אחת היא

נ"ו ע"א
אילימא קרבנות מהתם נפקא לכהן המקריב אותה וכו'

קמג

לד

קסב

קלח

נד

ביצה

ד'	ע"ב	ר' אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה, ובסוגיא	קלג
ז'	ע"א	האוכל מנבלת עוף טהור וכו' ומן הגידין טהור	יט

תענית

י"ב	ע"א	כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו תענית	קמו
י"ח	ע"ב	מספד ותענית בי"ג וי"ד, ובראשונים	קמט
כ"ו	ע"ב	שיכור אסור בנשיאת כפים וכו'	נו
כ"ח	ע"ב	יום שיש בו הלל אין בו מעמד, ובהלל דחנוכה	קמה
כ"ט	ע"ב	עבדו יומא טבא ביום הבאת קרבן עצים	קלו

מגילה

ג'	ע"ב	קריאת המגילה דוחה עבודה ותלמוד תורה	קמד
ה'	ע"א	מאחרין ולא מקדימין דאקדומי פורענותא לא מקדמינן	קנט
ה'	ע"ב	מספד ותענית בי"ג וי"ד, ובראשונים	קס
ה'	ע"ב	לאסור את של זה בזה, ודין אדר ראשון לזה	קמט
ו'	ע"ב	אם יש לאדר ראשון שם אדר, ובראשונים	קנא
ז'	ע"ב	סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו	קמט
ט'	ע"א	בשלמא תורה איכא יגר שהדותא	יח
י'	ע"א	תוד"ה ומ"ט	יז
י"ג	ע"א	ובמות אביה ואמה - עברתה מת אביה ילדתה מתה אמה, וברש"י	יג
י"ד	ע"א	כיון שגלו חזרו להיתרן הראשון	לג
ט"ז	ע"ב	גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם	טו, לח
י"ט	ע"א	בירור מקיף בראשונים בדין פרוז ומוקף בן יומו	קנ
כ"ג	ע"ב	כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מ', ובדין נשיאת כפים בזה	פג
כ"ג	ע"ב	בהא דאין קוראין בתורה בפחות מעשרה	קל
ל"א	ע"א	בתענית קורין ברכות וקללות, בחיוב קריאת התורה בתעניות	קנט

חגיגה

י"ח	ע"א	יום טבוח, דעבדו ליה יום טוב	קלו
-----	-----	-----------------------------	-----

יבמות

ה'	ע"ב	יכול יהא כיבוד אב ואם דוחה שבת וכו'	לז
ו'	ע"ב	לא מן המקדש אתה מתירא אלא ממי שהזהיר עליו	יז
ט"ז	ע"א	תוד"ה עמו, עבר הירדן כבשוה עולי בבל	קכט

ברכת

מפתחות ש"ס

כהן

תקנג

כ"ב ע"ב	בחיוב הבא על אמו שהיא אשת אביו	סד
ל"ה ע"ב	איגלאי מילתא למפרע לא אמרינן	כב
ל"ט ע"א	שהויי מצוה לא משהינן	צו
מ"ח ע"ב	ירח ל' יום, ובתוס' ותוס' ישנים	קיח
נ"ט ע"ב	בעולת עצמו לא ישא ואם נשא אין צריך להוציא	ע
ס"ב ע"ב	בני בנים הרי הם כבנים	כה
ע"א ע"א	כגון שהוציא ראשו חוץ לפרוזדור	ז
ע"א ע"ב	ערל מקבל הזאה	קנג
ע"ח ע"א	בנים אשר יולדו להם וגו' הכתוב תלאן בלידה	יג
פ' ע"א	במחלוקת רב ושמואל בדין סריס ואיילונית באורך	כב
פ"ב ע"ב	ירושה ראשונה ושניה יש להם ושלישית אין להם, ובתוס'	כט
צ"ז ע"א	בחי' הרשב"א בנשואי האבות לעריות	ט
צ' ע"ב	יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה	קיב
ק"ד ע"א	בחי' הרמב"ן, בענין כוונה בחליצה ודין קטן וגדול עומד על גביו קמג	

כתובות

ז' ע"ב	רש"י ד"ה ואסור לנו. גדר איסור ארוסה	סה
ז' ע"ב	תוד"ה שנאמר, ברכת אירוסין בקדושין על ידי שליח	יב, קסד
י' ע"א	תוד"ה נותן, דין שקל הקדוש	עט
י"ט ע"א	עדים שאמרו להם חתומו שקר וכו' יהרגו ואל יחתמו שקר	קעא
כ"ג ע"א	תוד"ה עדי ובהפלאה שם, אי חלל דעבודתו כשרה הוי ככהן גמור קכה	
כ"ה ע"ב	רש"י ד"ה ללויה – לתת לו מעשר ראשון	פט
כ"ו ע"א	נתינת מעשר ראשון לחלל	פט
ל' ע"א	איכא ביניהו בעולה לכהן גדול, ובראשונים [בעולת עצמו]	ע
ל"ג ע"ב	גנב וטבח בשבת פטור	מא
ל"ה ע"ב	ממאנת אין לה קנס, וברמב"ן	קסז
ל"ו ע"א	אונס ומפתה שניה לעריות חייב ובשטמ"ק	סה
מ' ע"א	בראשונים, אי איסור עשה דוחה ל"ת	ע

נדרים

י"ד ע"ב	קונם עיני היום בשינה אם אישן למחר	קסו
י"ז ע"א	חד קרא למיפטריה מקרבן שבועה וחד מלאו דשבועה	לה
ל"א ע"א	הנודר מזרע אברהם, ובריטב"א ונמו"	ח
נ"ז ע"א	קונם שאת נהנית לי היום אם תלכי לבית אביך עד הפסח	קס"ה
ס' ע"ב	מנין ימי החודש כשיש ב' ר"ח	קמז
ס"ג ע"א	גדר אדר ראשון ושני, לבר מצוה ושאר דברים	קמח, קנא

תקנד

ברכת

מפתחות ש"ס

כהן

נזיר

כ"ח	ע"ב	רש"י ד"ה וריב"י סבר	כב
ל"ד	ע"ב	אפי' שרה פתו ביין ויש בה כדי לצרף לכזית חייב, ובראשונים	סב
ל"ו	ע"ב	תוד"ה וכזית, צירוף כזית בכדי אכילת פרס	קנה

סוטה

ל"ח	ע"א	רנ"א אינו צריך הרי הוא אומר לשרתו ולברך בשמו וכו'	נו
-----	-----	---	----

גיטין

כ"ג	ע"א	טביעות עינא דקלא בגט	יד
ל"ו	ע"א	בחי' הרמב"ן, בדין יובל אחר החורבן	ל
ל"ו	ע"ב	אי לדרי עלמא תקין אין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו	קיב
נ"ט	ע"ב	וקדשתו לכל דבר שבקדושה וכו', ובמרדכי	סח

קידושין

ד'	ע"א	בגר דאיילונית, ובשיטת הראב"ד בזה	כב
ד'	ע"א	זרע זרעה לא אצטריך קרא, ובראשונים	כה
י"ג	ע"ב	בגדרי היתר מיתת הבעל	קכב
כ"ט	ע"א	בהא דילפינן חיוב אב ללמד בנו מקרא דולמדתם את בניכם	קט
ל'	ע"א	חיוב לימוד תורה לבן בנו	כה
ל'	ע"א	למדו מקרא אינו מלמדו משנה	קט
ל"א	ע"ב	במעשה דאבימי	לז
ל"ד	ע"א	תוד"ה מעקה, עשה דשבתון בנשים, וברמב"ן	לו
ל"ד	ע"א	בחדושי הרמב"ן, דספירת העומר אינה מ"ע שהזמן גרמא	קנו
מ"א	ע"א	מצוה בו יותר מבשלוחו, גדרי כלל זה	קסד
מ"ב	ע"א	בתוס' רי"ד בענין שליחות במצוות, ומצוות שבגופו	קסד
נ"ד	ע"ב	אי מעשר שני ממון גבוה הוא	קע
נ"ח	ע"ב	הגונב טבלו של חברו משלם דמי טבלו דברי רבי וכו'	קע
ס"ו	ע"א	רב לך כתר מלכות הנח כתר כהונה וכו'	כו
ס"ו	ע"ב	בן גרושה ובן חלוצה עבודתו כשרה, ובדרשות הגמ' בזה	קכה
ע"א	ע"א	זה שמי וזה זכרי לא כשאני נכתב אני נקרא	כז

בבא קמא

ט'	ע"ב	ובתוס', פטור דמים וכופר על אדם בבור	לט
----	-----	-------------------------------------	----

ברכת

מפתחות ש"ס

כהן

תקכה

י'	ע"א	בתוס' ובראשונים דנימא במת דאסור בהנאה ול"ה מי שהמת שלו	לט
י'	ע"ב	בגדר הדין דפחת נבילה	מ
ט"ו	ע"ב	מנין שלא יגדל אדם כלב רע וכו' לא תשים דמים בביתך	קכא
ל"ד	ע"א	תם ומועד שנגחו זה את זה, וברא"ש	מ
נ"ב	ע"א	נפל לתוכו שור וכליו וכו' בן או בת עבד או אמה פטור	לט
ע'	ע"א	בתוד"ה לא, במה שדנו אי פקדון הוי ברשותו	מב
ע'	ע"ב	גנב ומכר בשבת פטור, ובראשונים שם	מא
ע"א	ע"א	שחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה	קסז
ע"ב	ע"ב	עד זומם חידוש הוא	קסח
צ"א	ע"ב	בהא דשרי לקצוץ אילנות לצורך המצור	קטז
צ"ז	ע"א	תוד"ה המלוה - יש לחלק בין הלואה לגזילה [במטבע שנפסל]	עט

בבא מציעא

ל'	ע"א	לא דחינן איסורא מקמי ממונא וברמב"ן שם	לז
מ"ד	ע"ב	תוד"ה למו"מ, שינוי השער לענין חיוב פירעון חוב	עט
נ"ט	ע"ב	לא בשמים היא, קבלת תורה מאליהו הנביא	צג

בבא בתרא

מ"ג	ע"א	וליסתלקו בי תרי ולידיינו, ובראשונים, לענין תחילתו בפסול בע"ד	נב
נ"ו	ע"א	כל מה שהראהו הקב"ה למשה חייב בתרומות ומעשרות	קכט
ק'	ע"א	התם משום חביבותא דאברהם הוא דקא"ל הכי	כט
קי"ג	ע"ב	בחידושי הרמב"ן, בדין אין עד נעשה דיין	נו
קי"ט	ע"א	ארץ ישראל מוחזקת היא וכו', ובנמו"י	כט
קכ"ג	ע"ב	בכור נוטל פי שניים ברוע לחיים וקיבה	קע
קנ"ה	ע"ב	בדברי יד רמה בדין גדלות דסריס	כב

סנהדרין

י"א	ע"ב	רש"י ד"ה על שתיים, בגדר חשבון השנים	א
י"ב	ע"ב	אין מעברין ניסן בניסן	קנא
י"ג	ע"א	מקצת חג בעינן, ובתוס'	א
י"ט	ע"א	א"ל [לינאי] עמוד על רגליך, ובראשו'	נו
ל"ד	ע"ב	כהן קרוב לראיית נגעים	ס
נ"ה	ע"ב	המגדף אינו חייב עד שיפרש את השם	עד
נ"ז	ע"ב	בן נח בהריגת עוברין	ה
נ"ז	ע"ב	איסורי עריות בבן נח, ובראשונים, בנשואי האבות לעריות	ט

תקנו

ברכת

מפתחות ש"ס

כהן

נ"ט	ע"א	מצוה שנאמרה לבן נח ונשנית בסיני וכו' גיד הנשה ואליבא דר"י	כ
נ"ט	ע"א	תוד"ה ליכא, איסור הריגת עוברין בישראל	ה
נ"ט	ע"ב	מילה אי חשיבא מצוה שנאמרה ונשנית, ובתרי הלשונות בסוגיין	ח
ס"ה	ע"ב	רבא ברא גברא וכו'	ד
ס"ז	ע"א	הטמנת עדי המסית, ובדברי יד רמה שם	יג
ס"ט	ע"א	ימיו של בן סורר ומורה ג' חדשים וכו' בן ולא הראוי לקרותו אב	יג
ע"ב	ע"א	אמר רב הבא במחתרת וכו' מ"ט בדמים קננהו	מא
ע"ב	ע"ב	תוד"ה ישראל - בן ברית ולא מומר	כח
ע"ד	ע"ב	בן נח מצווה על קידוש השם או לאו	קעא
ע"ו	ע"א	בחיוב הבא על בתו מן הנשואין	סד
פ"ב	ע"א	הבועל ארמית קנאים פוגעין בו	צב
צ"ח	ע"ב	כגון קיסר ופלג קיסר	כו

מכות

ה'	ע"א	באו שנים ואמרו במזרח בירה הרג פלוני את הנפש וכו'	קסח
י'	ע"ב	אר"ה רוצח שגלה ומצאו גואל הדם הרגו פטור	קא
י"א	ע"ב	ריוה"ג אומר מצוה ביד גואל הדם וכו' רע"א רשות	קא
י"א	ע"ב	בפלוגתא אי מתה כהונה או בטלה כהונה	קכה
י"ג	ע"א	בפלוגתא דר"י ור"מ אי מעלין הרוצחים שכר ללוויים	עז
י"ג	ע"ב	קרבן לא בעי אזהרה	לה
ט"ז	ע"ב	מאן דאכל ביניתא דבי כרבא לוקה משום שרץ השורץ על הארץ	קיא
י"ח	ע"א	ולילקי נמי משום וזר לא יאכל וגו' ה"מ היכי דלכהנים חזי	מה
י"ט	ע"א	ביכורים מאימת חייב עליהן משיראו פני הבית, ובראשונים	קכח

שבועות

י"ב	ע"ב	והא זבח רשעים תועבה, וברש"י	נ
י"ג	ע"א	כגון דאכל אומצא וחנקתיה ומית	קח
ט"ו	ע"א	מי איכא חשיבותא כלפי שמיא, ובתוס' וראשונים	לד
ט"ז	ע"ב	אילו נאמר מקדש וכו' ואילו נאמר משכן וכו'	צא
כ'	ע"א	בפלוגתא אביי ורבא במתפיס בשבועה	צז
כ'	ע"ב	אוכל ולא אוכל שקר, אכלתי ולא אכלתי שוא, וברש"י ור"י מיגש	לה
כ'	ע"ב	בפירוש רבתה תורה שקר דומיא דשוא, ובר"י מיגש בסוגיא	נג
כ"א	ע"ב	שבועה שלא אוכל ואכל כל שהוא	קסה
כ"ב	ע"א	ב' קונמות מצטרפין ב' שבועות אינן מצטרפות	קסה
כ"ד	ע"א	תוד"ה האוכל, בגדרי מצות שחיטה	קי
כ"ח	ע"א	בחידושי הריטב"א דאין קרבן בשבועה ללא מעשה	נה, נג

תקנו

כהן

מפתחות ש"ס

ברכת

קג	איזוהי שבועת שוא נשבע לשנות את הידוע	כ"ט ע"א
סו	מקלל עצמו לוקה	ל"ו ע"א

עבודה זרה

קלד	האי מאן דלא ידע כמה שנים בשמיטה וכו'	ט' ע"ב
כח	בתוס' דמומר לתיאבון פסול לכתובת תפילין	כ"ו ע"ב
כח	ובתוס', מילה בנשים ובמומר	כ"ז ע"א
קז	והיית חרם כמוהו כל שאתה מהיה ממנו וכו', גרם הנאה בע"ז	נ"ד ע"ב

עדיות

יט	ביצת הנבילה	פ"ה מ"א
יט	עדיות	

הוריות

ל, לג	יושבי ארץ ישראל הוא דאיקרי קהל דוקא	ג' ע"א
צד	המלך קודם לכהן גדול	י"ג ע"א

מסכת סופרים

יח	כל התורה עברית אלא שיש בה דברים של תרגום וכו'	פ"א ה"י
----	---	---------

זבחים

נ	לא סמך כשר בדיעבד, ובסוגיא	ו' ע"א
נ	אי דלא עבד תשובה זבח רשעים תועבה	ז' ע"ב
נו	הפסולים לעבודה בבמה	ט"ז ע"א
נו	מה ליושב שכן פסול לעדות	ט"ז ע"ב
מט	בפלוגתא מהו צפון הכשר לשחיטה	כ' ע"א
לא	שעות פוסלות בקדשים, וגדר בן שנה	כ"ד ע"ב
מג	מזבח החיצון אין מקדש פסולים	כ"ז ע"ב
מט	ה"מ ריב"י דאמר מרחק צפון	ל"ג ע"א
קנה	סד"א הואיל וחידוש הוא יותר מכא"פ נמי ליטמא, וברש"י	ע' ע"א
נד	ראוי לחטוי קאמרינן	צ"ט ע"א
ס	מרים מי הסגירה וכו'	ק"ב ע"א
פב	תוד"ה עולה, משקין דרך אכילה שיעורן בכזית	ק"ט ע"א

מנחות

מ"א	ע"ב	טלית אין פוטר בה אלא מינה, ובתוס'	לד
מ"ט	ע"א	באיבעיא דתדיר ומקודש בתמידין ומוספין, וברש"י	צה
מ"ט	ע"א	תמידין ומוספין דיומיה פשיטא תמידין עדיפי דה"ל תדיר ומקודש	צה
ס"ד	ע"א	יביא שמינה וישחוט, וברש"י	לד
ס"ד	ע"א	בתר מחשבתו אזלינן או בתר מעשיו, ובשטמ"ק	לד
ס"ו	ע"א	תספור לך יצאה שבת בראשית שספירתה בכל אדם	קנו
ס"ח	ע"א	בזמן שבית המקדש קיים עומר מתיר	עג
ס"ח	ע"א	הרחוקים מותרים מחצות היום	
ס"ח	ע"ב	- דין היתר חדש במקומות הרחוקים	עג
צ"ב	ע"א	למ"ד חדש בחו"ל דרבנן לא להחמיר בי"ז ושרי בצפרא דט"ז עג, קלד	
צ"ב	ע"א	קרבנות ציבור אין צריכים סמיכה	מה
ק"י	ע"א	נאמר בעולה בהמה וכו' ובמנחה אשה ריח ניחוח וכו'	נא

חולין

נ'	ע"ב	תוד"ה קסבר, פסול מומר לשחיטה	כח
ח'	ע"א	סכין של ע"ז מותר לשחוט בה מקלקל הוא	קז
ח'	ע"א	שחיטת מסוכנת בסכין דעבודה זרה מכח מצוות לאו ליהנות ניתנו	קי
ט"ז	ע"א	תלוש ולבסוף חיברו לענין שחיטה, ובחידושי הר"ן	י
ל"ג	ע"א	מפרכסת קודם מתן תורה ולבני נח	כג
ל"ג	ע"א	תוד"ה אחד, איסור הריגת עוברין בישראל	ה
ל"ג	ע"א	תוד"ה אחד - מ"מ אסירא ליה משום טמא	כג
ס'	ע"ב	זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים וכו'	א
פ"ה	ע"א	כיסוי הדם בטרפה	קסז
צ'	ע"ב	א"ר חסדא מרי דיכי וכו' ור"ה ממשקה ישראל	כ
צ"ו	ע"א	בדין טביעות עינא בעדות	יד
צ"ט	ע"ב	אין בגידין בנותן טעם	יט
ק'	ע"ב	גיד הנשה קודם מתן תורה, ובפירוש המשניות שם	כ
ק"א	ע"א	בפלוגתא אי שיש בגידין בנותן טעם	יט
ק"ג	ע"ב	בפלוגתא דהנאת גרונו או מעיו, לענין יום הכפורים	קח
ק"ג	ע"ב	חידוש הוא ואין לך אלא חידושו בב"א אבל לחצאין לא, וברש"י	קנה
ק"כ	ע"א	תוד"ה לרבות - משקה שעיקרו אוכל	נה
ק"ל	ע"ב	מזיק מתנות כהונה פטור	קע
קמ"א	ע"א	הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב לשלח	קכ

בכורות

ה'	ע"ב	בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה מותר	נז
ו'	ע"ב	חלב חידוש הוא, דדם נעכר ונעשה חלב	כג
י"א	ע"ב	הקונה טבלים מגוי	קסט, קעב
מ"ו	ע"ב	תוד"ה לאתויי, גדרי לידה	ז
מ"ט	ע"א	בפלוגתת ר"ע ורבנן במת ביום ל'	קיח
נ'	ע"א	מנין שאם רצו מוסיפין על השקלים וכו', דין שקל הקודש	עט

ערכין

ד'	ע"א	סד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם והא כפרה היא קמ"ל	מה
ח'	ע"ב	אין בנגעים פחות משבוע ולא יותר מג' שבועות, ובשטמ"ק	סא
ח'	ע"ב	בפלוגתא אי חודש העיבור מלא או חסר	עב
ט'	ע"ב	חודש העיבור מלא או חסר, ובשטמ"ק בהשמטות	ב
י'	ע"א	בהא דגומרין הלל בגולה בח' ימי חנוכה	קלד
י'	ע"א	גדר הלל דחנוכה	קבמה
י'	ע"ב	ימים שגורמים בהם את ההלל, וגדר חול המועד בזה	קלה
י'	ע"ב	במחלוקת ר' יצחק ור"נ אי משגלו הותר הלל על נס שבחו"ל	לג
י"א	ע"א	מנין לעיקר שירה מן התורה וכו', ובשטמ"ק	נו
י"א	ע"א	מנין לביכורים שטעונים וכו'	קכו
י"א	ע"ב	בהא דמסיק דליכא תנא דסבר לוי בעבודת חברו במיתה	פ
י"ד	ע"א	דין יציאת שדה מקנה ביובל	עח
י"ד	ע"ב	יאמרו בעל בת מלכים וכו' א"ה גבי עבד נמי יאמרו וכו', ובתוס'	לח
י"ח	ע"ב	בהא דהו"א דבעי שיהא העד כשר מתחילה ועד סוף	נב
כ"ה	ע"ב	בספק הגמ' במקדיש פחות מב' שנים	עח
כ"ז	ע"א	לימא בהא קמיפלגי דר"י סבר שוה כסף ככסף וכו'	עט
כ"ח	ע"ב	תוד"ה כמאן - מסתמא לכהנים נמי הכי הוא	עז
ל"א	ע"א	תמימה להביא את חודש העיבור	עו
ל"א	ע"ב	מכר ב' ערי חומה א' בט"ו אדר ראשון וא' בא' אדר שני וכו'	
		- במחלוקת ר"א בר ממל ורבינא	קמח

תמורה

ג'	ע"ב	לא מצית אמרת דכתיב לא תקלל חרש	סו
----	-----	--------------------------------	----

תקל

ברכת

מפתחות להרמב"ם

כהן

כריתות

ח'	ע"ב	גר כי מיית קרבן לאכשורי נפשיה בקהל, ובשטמ"ק	פה
ט'	ע"א	גדר קרבן הגר	פה
י"ב	ע"ב	כמה ישהה באוכלין כאוכל קליות דברי ר"מ, ובפירוש המשניות	קנה

תמיד

ל'	ע"ב	מיריחו היו שומעין וכו'	פד
----	-----	------------------------	----

נדה

כ"ט	ע"א	גדרי לידה ביציאת ראש העובר	ז
מ"ב	ע"א	טומאת יולדת ביציאת ראש העובר לפרוזדור	ז
נ"א	ע"ב	לכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר, יגדיל תורה ויאדיר	נז

טהרות

נגעים	פ"ב מ"ה	וברא"ש שם, בפסול קרוב לראיית נגעים	ס
נגעים	פ"ז מ"ד	אי קציצת הנגע מטהרתו	סב
פרה	פ"ג מ"ז	בהא דטבול יום כשר בפרה	צ

מפתחות להרמב"ם

ספר המצוות

שורש א' וברמב"ן	גדר לאו דלא תסור	סה
שורש א' ברמב"ן	שחיטה אי הוי מצות עשה	קי
שורש א' וברמב"ן	בענין חיוב דהלל, והלל דחנוכה	קמה
שורש ב'	בשיטת הרמב"ם בגדר דברי סופרים	סד
שורש ג' וברמב"ן	בלאו דגונב את הקסוה	צב
שורש ג' וברמב"ן	תרומת המכס, אי נוהג לדורות	צט
שורש ה' ברמב"ן	בני אהרן דינם כמשוח מלחמה	סט
שורש ח' ברמב"ן	אין מחליטין את המוסגר, שלילה או לאו	סא
שורש ט' וברמב"ן	בענין לאוין הנכפלים	נט
שורש ט' ברמב"ן	בלאוי דשרץ המים	קיא
שורש ט'	לאו דלפני עור, לאו שבכללות	סז

ברכת

מפתחות להרמב"ם

כהן

תקלא

שורש י"ב וברמב"ן	מצות הפרשה ונתינה	פז, קעב
עשה ט'	מצוה לקדש את השם	קעא
עשה י"א	מצוה ללמוד תורה וללמדה וכו'	קט
עשה כ' ובראב"ד	[וברמב"ן עשה ל"ג בהשמטות] במצות בניית כלי המקדש	מג
עשה כ"א	מורא מקדש בזמן הזה	צא
עשה כ"ב	שמירת המקדש בזמן הזה	צא
עשה ל"ב	עשה דוקדשתו בכהן בעל מום	סח
עשה ל"ח	מצות בתולה לכהן גדול	ע
עשה מ"ו	שהזהיר הכהן טבול יום מעבוד וכו'	צ
עשה פ'	גדר מצות פדיון הבן	פח
עשה פ"ט	[וברמב"ן עשה א' בהשמטות] במצות אכילת בשר קדשים	מה
עשה קמ"ו	ובראב"ד גדר מצות שחיטה	קי
עשה קנ"ג וברמב"ן	מצות חשבון החדשים והשנים, ואי הוו תרי מצות	א
שם	וברמב"ן אי בעי בית דין הגדול לקידוש החודש	ל
עשה קע"ג	מלכות בית דוד, ושאר מלכי ישראל	כו
עשה קפ"ז	שציונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבותינו	קכא
ברמב"ן (עשה ה')	להניח רוח רביעית	צח
ל"ת נ"ז וברמב"ן	באיסור השחתת האילנות במצור	קטז
ל"ת ס"ט	איסור הכניסה מן המזבח ולפנים בזה	נו
ל"ת ק"מ	בלאו דלא תאכל כל תועבה, ואימת לוקין עליו	נט
ל"ת קע"ב	במקור האיסור בבהמה ללא סימן טהרה כלל	נז
ל"ת קע"ט	לאוי דשרצים, וענין לאוין הנכפלים	נט
שם	לאוים דדגים טמאים ושרץ המים	קיא
ל"ת רע"ו	בלאו דלא תגורו מפני איש	קב
ל"ת רצ"ט	לאו דלפני עור, לאו שבכללות	סז
ל"ת ש"ו	הזהירנו שלא ניקח וכו' האם והבנים	קכ
ל"ת של"ו	בילפותא דאיסור ערות הבת	סד
ל"ת שס"ב	במלכות החשמונאים	כו

מדע

הלכות יסודי התורה

פ"ה ה"ד	עבר ולא נהרג בג' עבירות אין ב"ד עונשין אותו	קעא
פ"ו ה"ז	הסותר אפילו אבן אחת דרך השחתה לוקה	נח
פ"ו ה"ז	אי עבר על אחת מג' עבירות אינו נענש ע"כ	קעא

תקלב

ברכת

מפתחות להרמב"ם

כהן

הלכות תלמוד תורה

פ"א ה"ב	ולא בנו בלבד וכו' א"כ למה נצטוו על בנו וכו'	קט
פ"א ה"ד	אם היה בנו נבון ומשכיל בנו קודמו	קט

הלכות עבודה זרה

פ"ב ה"ז	גדר שם המפורש	כז
פ"ד ה"ד ובראב"ד	ערי מקלט, להעשות עיר הנדחת	סג
שם	באיסור הנאה מהנגרם מעבודה זרה	קז

הלכות תשובה

פ"ז ה"א	ישתדל האדם לעשות תשובה	קמ
---------	------------------------	----

אהבה

הלכות תפילה

פ"א ה"ט	צריך שיחדש וכו' להודיע שהיא נדבה ולא חובה	טז
פ"י ה"ח ובראב"ד	אם נזכר שהתפלל פוסק גם בערבית	טז
פי"ג הי"ח	גדר קריאת התורה בתעניות	קנט

הלכות תפילה

פס"ו	בגדרי הפסולים לנשיאת כפים, ובהגמ"י	נו
------	------------------------------------	----

הלכות תפילין

פ"א הי"ג	כל שמוזהר על הכתיבה ומאמין בה הוא שכותב וכו'	כח
----------	--	----

הלכות ברכות

פ"ה ה"ו	אפילו כהנים שאכלו קדשי קדשים בעזרה וכו' חייבים בזימון	מה
---------	---	----

הלכות מילה

פ"א ה"א	בדין מילת העבדים	יא
פ"א ה"י ובראב"ד	מילה בח' ביליד בית, ובדברי הגר"ח בזה	ח
פ"ג ה"א	ברכת האב במילת בנו	ו

זמנים

הלכות שבת

פ"ב הכ"ה	בדין צרין על עיירות של עכו"ם ג' ימים קודם השבת	קטו
פ"ה	שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק	קמד
פי"ב ה"ח	הוצאה והכנסה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות	מח
פכ"א	גדרי עשה דתשבות	לו
פ"ל	חיוב שמחה בשבת	קסא

הלכות שביתת עשור

סופ"ג	יום הכפורים שחל בשבת מדליקין "שהדלקת נר בשבת חובה"	קמב
-------	--	-----

הלכות יום טוב

פ"ו ה"ג	בזה"ז יו"ט ראשון ודאי דאורייתא ושני ודאי דרבנן	קלג
פ"ז ה"א	חולו של מועד אסור במלאכה כדי שלא יהא כיום חול	קלה

הלכות שופר

פ"ב ה"ו	תקיעת שופר בשבת	קלט
---------	-----------------	-----

הלכות קידוש החודש

פ"א ה"א	[חשבון החדשים והשנים]	א
פ"ד ה"ז	הרשות לבי"ד להוסיפו חסר או מלא לאנשים הרחוקים וכו' אבל הם לפי הראיה הם עושים	עג
ריש פ"ה	קביעות בזמן שאין סנהדרין	א
פ"ה הי"א	גבולות הארץ בצור וצידון	ק

הלכות מגילה

פ"ב הי"ג	אי לאדר ראשון שם אדר	קנא
----------	----------------------	-----

הלכות חנוכה

פ"ג ה"א	גברו בני חשמונאי וכו' והעמידו מלך מן הכהנים	כו
---------	---	----

תקלד

ברכת

מפתחות להרמב"ם

כהן

קבעו ימים אלו לימי שמחה והלל	קמה	פ"ג ה"ג
קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים וכו', ובראב"ד	קמה	פ"ג ה"ו
מי שהיו עבד או אשה מקרין אותו עונה אחריהם וכו'	קמה	פ"ג הי"ד
חיוב לחזר על הפתחים לנר חנוכה, ובמ"מ	קמד	פ"ד הי"ב

נשים

הלכות אישות

קודם מתן תורה היה אדם פוגש אשה בשוק וכו'	י	פ"א ה"א
סימני גדלות, ובדברי הגר"ח בזה	כב	פ"ב
כל השנים האמורים וכו' שנים של סדר העיבור פשוטות ומעוברות		פ"ב הכ"א
כמו שבית דין קובעים	עו	
בדין ברכת אירוסין במקדש על ידי שליח	יב, קסד	סופ"ג
דעת הרמב"ם בקדושי עובר	יג	פ"ז

הלכות סוטה

בא על ארוסתו בבית חמיו אין המים בודקין את אשתו	סה	פ"ב ה"ח
--	----	---------

קדושה

הלכות איסורי ביאה

בחייב בבתו מנשואתו ובאמו שהיא אשת אביו, וראב"ד	סד	פ"ב
בגדר בועל ארמית קנאים פוגעין בו	עב	פי"ב ה"ד
בדין בוגרת לכהן גדול	ע	פי"ז הי"ג
הבא על השניה ל"ה זונה ובא על חלוצה הוי זונה	סה	פי"ח ה"ד

הלכות מאכלות אסורות

[ובראב"ד בפ"ג] בדין בשר אדם	כג	פ"ב
דין בשר באיסור טמאה	יט	פ"ג ה"ו
גיד הנשה בנבילות וטרפות, ואם יש בגידין בנותן טעם	יט, כ	פ"ח
אע"פ שהיא אכילה אחת ולא הפסיק	קנה	פי"ד ה"ד
שהרי הנייתו ניכרת בהן	קז	פט"ז ה"כ

ברכת

מפתחות להרמב"ם

כהן

תקלה

הלכות שחיטה

פ"ב ה"ג	השוחרט חולין בעזרה לוקה	קסז
פ"ד	כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו וכו'	ט
פ"ד ה"י	חיוב כיסוי הדם בטריפה	קסז

הפלאה

הלכות שבועות

פ"א ה"ו	הנשבע לצום בשבת ה"ז שבועת שוא	קלז
פ"ב הכ"א	כל השנים האמורים וכו' שנים של סדר העיבור פשוטות ומעוברות	
	כמו שבי"ד קובעים	עו
פ"א ה"ד	שבועת שוא לשנות את הידוע, ובראב"ד	קג
פ"א ה"ו	הנשבע לצום בשבת ויו"ט הרי"ז שבועת שוא	קלז
פ"ב ה"ז	אמר איסור לה' וכו' הואיל והוציאו בלשון שבועה ה"ה שבועה	צז
פ"ד ה"א	אוכל פחות מכזית בשבועה פטור	קסה
פ"ד הכ"א	לוקה אע"פ שלא עשה מעשה מפני שמעת שבועתו לשקר נשבע	נג
פ"ה	בנשבע על אחרים דאינו לוקה מכח התראת ספק	נג
פ"ה ה"ה	נשבע שלא יאכל ז' ימים הרי זה שבועת שוא	קסה
פי"א הי"א	ואם אחז תפילין בידו וכו'	יא
פי"ב ה"ד	נשבע בתורה מהני רק בתורה ולא בנ"ך	קל
פי"ב הי"א	אסור להזכיר שם לבטלה	כז

הלכות נדרים

פ"א ה"ו	צירוף ב' איסורים לכזית	קסה
פ"ג ה"ב	גבי חלות דנדר אנדר	קסו
פי"י הי"ב	קונם שאת נהנית לי היום אם תלכי לבית אביך עד הפסח	קסו

הלכות נזירות

פ"ב ה"ו	נזיר שהיה שותה כל היום אע"פ שחייב לשמים לוקה א'	קנה
פ"ה ה"ה	משקין בדרך אכילה שיעורן ברביעית	פג

זרעים

הלכות תרומות

פ"א	הי"א	אתינא מכח גברא דאינו בר חיובא בתרומות ומעשרות	פז
פ"א	הכ"ב	פירות חוץ לארץ שנגמרה מלאכתן בארץ ישראל חייבין בחלה מה"ת,	
		ובתרומות ומעשרות מדרבנן	פו
רפ"ז		איסור אכילת תרומה לטבול יום	צ
פ"י	הי"ב	אכל תרומות ומעשרות אחר שנודע שהוא בן גרושה	קכב

הלכות מעשר

פ"א	ה"ג	חיוב כהנים בתרומות ומעשרות	פז, קע
שם		אין מוציאין המעשר מיד הכהנים	פט
פ"ו	הכ"א	ישראל שירש טבל ממורח מאבי אמו כהן ואותו אבי אמו כהן ירשו מאבי אמו ישראל וכו'	פז, קע
פי"ג	ה"ג	גבולות הארץ בצור וצידון	ק
פי"ג	ה"ד	אע"פ שהן בסוריא ואצ"ל בארץ שהחזיקו בה עולי מצרים בלבד	פו

הלכות מעשר שני

פ"ג	הי"ז	מעשר שני ממון גבוה הוא	קע
-----	------	------------------------	----

הלכות ביכורים

פ"ד	ה"ב	גרים בהבאת ביכורים ובידוי מעשרות	קכו
-----	-----	----------------------------------	-----

הלכות שמיטה ויובל

פ"ד	הכ"ח	עבר הירדן אי כבשוה עולי בבל, ובראב"ד	קכט
פ"י		קונטרס בחשבון שנת השמיטה	קסג
פ"י	ה"א	ושתי מצוות אלו מסורין לבי"ד הגדול	ל
רפי"א		ארץ ישראל אינה נמכרת לצמיתות [דין עבר הירדן]	עד
סופי"ג		שבט לוי ליציאה למלחמות, ולביזה	צט

עבודה

הלכות בית הבחירה

נח	הנותץ אבן אחת מן המזבח וכו'	פ"א	הי"ז
מט	צפון המזבח הכשר לשחיטת קדשי קדשים	פ"ה	
יז	מורא מקדש לעולם, ובשיטת הראב"ד	פ"ז	
לג	גדר קדושת מקדש לא בטלה	פ"י	

הלכות ביאת מקדש

סט	אי גדר בני אהרן כמשוח מלחמה, ובראב"ד	פ"ב	ה"ה
ככה	גם חלל שנודע לא חילל עבודתו	[פ"ו	ה"י

הלכות מעשה הקרבנות

נד	בדין חלוקת קדשים	פ"י	הי"ד
נט	במלקות דאוכל מבשר העולה	פי"א	

הלכות פסולי המוקדשין

נט	במלקות דפיגול ונותר	פי"ח	ה"י
----	---------------------	------	-----

קרבנות

הלכות קרבן פסח

קנג	טמא מת בעי הערב שמש	פ"ו	ה"א
צ	דטבול יום לא מיקרי טמא	פ"ו	ה"ב בראב"ד
יט	בענין גידין הרכין, ובדברי הגר"ח	פ"י	ה"י

הלכות מחוסרי כפרה

פה	קרבן הגר מעכבו מלהיות ישראל גמור	רפ"א	
----	----------------------------------	------	--

טהרה

הלכות טומאת צרעת

רפ"ט	פסול קרוב בראיית נגעים	ס
פי"י	אהנו מעשיו בקציצת בהרת לחיוב מלקות	סב

נזיקין

הלכות נזקי ממון

פ"ז ה"י	בדין שבח נבילה, ובלשון הרמב"ם בזה	מ
פ"י הי"ד	בחיוב דמים באדם, ובראב"ד	לט
פי"א ה"א	וכופר העבדים וכו' שלושים סלע	לח

הלכות גזילה ואבידה

פ"ה הי"ח	בד"א [דדינא דמלכותא דינא] במלך שיצא מטבעו וכו'	קיד
פי"א הי"ט	א"ל אביו אל תחזיר לא ישמע לו, עשה דוחה ל"ת	לז

הלכות רוצח

פ"ב ה"ב	רוצחין דאין נהרגין בב"ד	ה
פ"ה ה"ז	אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט	קא
פ"ט ה"ב	גדר נחל איתן	קיז

שופטים

הלכות סנהדרין

פ"ב ה"ז	גדר "נבונים"	קב
פ"ג ה"ח	גדרי דיין שאינו הגון, ומעלות הדיינים	קב
פ"ד הי"א	שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל וכו'	ל, צג
פ"ה	בדין בי"ד הגדול	ל
פ"ה ה"ז	איסור חזרה למצרים וגבולות מצרים	לח
פי"ט ה"ד	ההורס אבן אחת מן המזבח לוקה	נח

ברכת

מפתחות להרמב"ם

כהן

תקלט

פ"כ ה"א

אין ביד עונשין מאומד הדעת

קסח

הלכות עדות

פי"ג

פסול קרובים לעדות

קסט

פי"ז ה"א

מי שהעידו לו אנשים רבים וגדולים בחכמה וביראה וכו' לא יעיד עד שיראה הדבר בעיניו וכו'

יד

הלכות ממרים

פ"ב

יכול בית דין לבטל לפי שעה דברי בית דין הגדול ממנו

קיב

פ"ו

מי שאמר לו אביו לעבור על דברי תורה וכו'

טו

הלכות מלכים

פ"א ה"ז

מאחר שמושחין המלך וכו' המלכות לו ולבניו לעולם

כו, כו

פ"ב ה"ה

המלך עומד לפני כהן גדול

צד

רפ"ג

בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ספר תורה

קיד

פ"ג ה"ח

אין למלך רשות להרוג אלא בסייף

קיג

פ"ד

דינא דמלכותא דינא, ונגד דברי תורה

קיג

פ"ה ה"ז

איסור חזרה למצרים וגבולות מצרים

לב

פ"ו ה"ט

בשריותא דקציצת אילן לצורך המצור

קטז

שם

בחיוב קיום המצוות מכח מסירת משה רבינו ע"ה

קלא

שם

חיוב בן נח בהריגת עוברין

ה

מפתח ערכים

א

אב ואם

בני בנים כבנים, ובני בנות
דין אב ואם בעובר
טריפה - למ"ד אינה יולדת
- אי נחשבת אם על עוברה
ע"ע כיבוד אב ואם
ע"ע תלמוד תורה

אבות

אי נהגו כישראל אף לקולא
במעשה יוסף והאחים, וביאור פלוגתתם
גדר זכיית האבות בארץ ישראל
- והתוספת בכיבוש ארץ ישראל
דין עריות אצל האבות

אבידה

אי הוי אינו ברשותו להקדש, ולחייב כפל
השבה לאחר יאוש - בדינא דמלכותא

אבר מן החי

אי שייך ביה מי איכא מידי
בבהמה טמאה, לבן נח
בבשר אדם
בחלב בהמה טריפה, לבן נח
האם הוי פרשה שנאמרה ונשנית
מפרכסת ובן פקועה לבן נח
קודם מתן תורה, ולבן נח
ע"ע שחיטה

אדם

אבר מן החי בבשר אדם
אופן שומת האדם לנזיקין, ולערכין
גדרי נפש אדם
הנברא בספר יצירה אי מיקרי אדם

אדר שני

אדר ראשון, ואדר שני, איזהו עיקר
בהנ"ל, לדין שטרות
בהא דחודש העיבור בכלל השנה
גמר שנה, באיזה אדר
הטעם שאדר ראשון לעולם מלא
חשבון ימי החודש, וימי ר"ח אדר א' וב' קמז
נולד בא' אדר אינו גדול עד א' אדר שני לא
נולד בכ"ט אדר א' - גדלותו בשנה פשוטה
נולד בל' אדר א' לענין גדלותו קמח

אומדנא

ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה קנב

אונן

במוצאי שבת, ולא הבדיל
גדר פסול אונן לעבודה

אונס ומפתה

דין ממאנת לגבי חיוב קנס
דין שניות לחיוב ולו תהי' לאשה ולקנס

אותו ואת בנו

בהא דשרי לשחוט בהמה מעוברת

אינו ברשותו

גדר אינו ברשותו לחיוב כפל, ולהקדש

איסורי הנאה

איסורי אכילה דב"נ אי אסירי בהנאה
גרם איסוה"נ בע"ז, ובשאר איסוה"נ
מצוות לאו ליהנות ניתנו
- במצוה קיומית
- בשחיטה בסכין של ע"ז

ברכת

מפתח ערכים

כהן

תקמא

אכילה

קנה	ביאור החידוש דצירוף בכדי אכילת פרס
	האם בעינן הנאת מעיו
קח	- לחיוב ביום הכפורים
קח	- לחיוב ברכת המזון
קנה	צירוף אכילה, בהפסיק ובלא הפסיק
קסה	שם אכילה במפרש פחות מכשיעור

אכילת קדשים

מה	בגדר אכילת קרבנות המילואים
פא	בהו"א דאכילת קדשים לא תחייב ברהמ"ז
נד	החילוק בין ראוי לאכילה לזכאי באכילה
מה	הכפרה בחלק הכהנים או בחלק הבעלים
מה	מיהו הזוכה בבשר, המפריש או המתכפר
מה	מצות אכילת קדשים בחלק הבעלים
פא	סוגי המתנות כהונה, והחילוקים ביניהם

אכילת שיירי מנחות

נא	בגדר אכילת הכהנים בשיירי מנחות
מה	האם הוי חלק ממצות אכילת קדשים

אליהו

צג	בהא דמגיע לברית בשבת
צג	האם דינו כמת או כחי
צג	האם יכול לסמוך
צג	האם מסירת התורה תמשך על ידו

אסרו חג

קלו	איסור הספד ותענית באיסרו חג
-----	-----------------------------

ארץ ישראל

עה	אינה נמכרת לצמיתות
סג	ירושלים לא נתחלקה לשבטים
פד	יריחו, וזכיית בני קני בה
ק	גבולות הארץ בצפון, צור וצידון
סג, עה, עז	גדר "אחוזת" וגדר "נחלה"
כט	גדר זכיית האבות בא"י, והתוספת בכיבוש
לב	מדבר סיני אם הוא בכלל א"י

לג	משגלו הותרו כל ארצות לומר שירה
עז	ערי הלויים והכהנים, אי הוי שלהם ממש
ל	קהל, אי כולל גם בני חו"ל
	ע"ע עבר הירדן

אשת איש

צג	אשת אליהו אי שריא
קכב	היתר מיתת הבעל, ודינו כשקם לתחיה
	ע"ע עריות
	ע"ע קידושין ונישואין

ב

בהמה טמאה

כג	אבר מן החי בבהמה טמאה, לב"נ
נז	בגדר האיסור בסימני הטומאה
נז	מקור האיסור באין סימן טהרה כלל

ביטול ברוב

מז	בגדר ביטול בשר בחלב בשישים
מז	ביטול היתר בהיתר בכלאים ובבשר בחלב

ביכורים

קכח	בדין שירה בביכורים, ואי תלי בקריאה
קכח	בהבאת ביכורים מן היין, ומשאר משקין
קכה	ביכורים אי חשיבי כקדשי מזבח, והנפ"מ
ח	בני קטורה בהבאת וקריאת ביכורים
פד	בני קני בהבאת וקריאת ביכורים
קכו	גר בהבאת וקריאת ביכורים
קכו	כהן ולוי בהבאת וקריאת ביכורים
קכח	מקום חלות קדושת הביכורים
קכו	נשים בהבאת וקריאת ביכורים

בית דין

קב	בגדר אין ב"ד מבטל דברי ב"ד חבירו
נו	בגדר דין העמידה בבית דין
קב	בגדר לא תגורו מפני איש

תקמב

ברכת

מפתח ערכים

כהן

במעלות ופסולי הדיינים	קב	בני קטורה
בדעת הרמב"ם		
- דלקידוש החודש בעי בי"ד הגדול	ל	בהבאת וקריאת ביכורים
האם נהג יובל אחר שפסק בי"ד הגדול	ל	במילה
סמיכה		האם חשיבי זרע אברהם, ובניו
- בקיבוץ כל חכמי ישראל	צג	ברכות - כללי
- על ידי אליהו	צג	
ע"ע עדות		

בכור

נולד ע"י מלקחיים, וגדרי לידה לבכורה	ז	בביאור ברכת הנישואין
ע"ע פדיון הבן		בגדר ברכת השחיטה
		בגדר ברכת התורה - ודינה בנשים
		בסוף זמן ברכת החמה (ביאור ד' המג"א)
		ברכה במצוה הנעשית ע"י שליח
		ברכה על דבר שהוא מנהג
		ברכה על הידור מצוה
		ברכת אירוסין בקידושין ע"י שליח
		ברכת התורה על הרהור בדברי תורה
		ברכת שהחיינו במילה כשאחר מל
		הטעם שאין מברכין על כיבוד אב ואם

בל תשחית

אילן שספק אם עושה פרות	קטז	
פרטי האיסור, במלחמה, ולצורך המצור	קטז	

בן

בני בנים כבנים, ובני בנות	כה	אי בעי הנאת מעיו
דין אב ואם בעובר	יג	בהו"א דאכילת קדשים פטורה מברהמ"ז
ע"ע אב ואם		ספק הגמ' בנשים בברכת המזון
ע"ע תלמוד תורה		- אמאי לא הוי בגרים
		- אמאי לא הוי בכהנים ולוים

בן נח

באסורי עריות	ט	בשר בחלב
בהריגת עוברין	ה	
במפרכסת, ובן פקועה	כג	איסור אכילה ובישול - איזה גורם לחבירו
גדר האישיות בבן נח ובישראל	ט	ביאור הסברת דרך בישול אסרה תורה
דין ציווי שלפני מתן תורה - לאחריו	קלא	בגדר ביטול בשר בחלב בשישים
ע"ע בהמה טמאה		בגדר וטעם איסור בב"ח בבישול ובאכילה
ע"ע בני קטורה		ביטול היתר בהיתר בבשר בחלב
ע"ע מי איכא מידי		במחלוקת אי בשר בחלב חידוש הוא
ע"ע עריות		ע"ע גיד הנשה
		ע"ע נבילה

בן סורר ומורה

בלאו דלא תאכלו על הדם	קט	בתי ערי חומה
גדר הלאו והחויב דבן סורר ומורה	קט	בעבר הירדן
		חודש העיבור לגבי שנה לבתי ערי חומה

ברכת

מפתח ערכים

כהן

תקמג

ג

ד

גר

דברי סופרים

ח בחילוקים שבין גר לבני קטורה
קו גר בהבאת ביכורים, ובידוי מעשרות
כא חילול שבת להצלת גר שמל ולא טבל
פה קרבן הגר - וגדר הגר קודם הבאת קרבנו

גואל הדם

קא בנס לעיר מקלט קודם גמר דין
קא ברוצח במזיד
קא האם משוי לרוצח לגברא קטילא
קא האם שרי לרוצח להורגו מדין רודף

גיד הנשה

כ איסורו קודם מתן תורה
יט,כ בנבילות וטריפות
יט,כ בפלוגתא אי יש בגידין בנותן טעם,
יט,כ ובודעת הרמב"ם בזה
כ האם חשיבא כפרשה שנאמרה ונשנית
יט,כ האם יש לו שם אוכל ובשר
יט לאיסור בשר בחלב

גניבה

מב גדר אינו ברשותו לחיוב כפל
מא תברא או שתילא משלם כשעת השבירה

גדלות

לא בכניסה לשנת י"ד או בסיום שנת י"ג
בן כ' ששלמו בו סימני סריס
כב - מחלוקת רב ושמואל האם גדול למפרע
בתחילת היום שנוולד בו
לא - הטעם ובגדר הדין
כב גדלות לענין מקח וממכר
סריס שנעשה גדול למפרע
כב - בדברי הראב"ד דזה משהביא סימני סריס כב
ע"ע אדר

דגים

קיא בגדר "כל נפש חיה אשר במים"
נז בגדר היתר דסימני סנפיר וקשקשת
שרץ בעל סנפיר וקשקשת
קיא - אי פקע מיניה איסור דג טמא

דיבור

ד בגדר אדם, ונפש המדברת

ה

הידור מצוה

לד אי הוי דין בחפצא דמצוה או על הגברא

תקמד

ברכת

מפתח ערכים

כהן

בגדרי הידור

לד

ברכה על הידור מצוה

לד

האם אמרינן ביה ספיקא דאורייתא לחומרא לד

האם שייך באופן שאינו נראה לבחוש

לד

מן התורה או מדרבנן

חודש

אם בעינן מעת לעת בחודש

קיח

במת ביום ל' לענין פדיון

קיח

שיעור חודש האמור בקרא

קיח

הלל ושירה

אמירת הלל

קלה

איסור מלאכה בחול המועד

קלה

בגדר מוספי יו"ט וחול המועד

בקדושת חול המועד,

קלה

- ובהא דאיכרי מקראי קודש

קלה

חלה

בב' עונות חיוב החלה

פו

בפירות חו"ל שנכנסו לארץ

פו

חלל

בפלוגתא אי מתה כהונה או בטלה

קכה

כהן שלא נודע שהיה חלל

קכה

- לעבודה, ולתרומה ולשאר מילי דכהונה

קכה

מ"ט אינו אפילו כלוי

פט

ע"ע כהונה

הקדש

אין אדם מקדיש שדה שאינו שלו

עח

- בשדה מקנה

מב

גדר אינו ברשותו להקדש

ח

חדש

בדברי הרמ"א דסתם תבואה הוי ס"ס

עג

בזמן הבית באופן שלא הוקרב העומר

עג

גדרי היתר דחדש

עג

האם אסור בחו"ל עד י"ז מספיקא דיומא

קלד

האיר המזרח, ועצם היום הזה

קמד

- האם תלוי בירושלים או בכל מקום

קסד

המקומות הרחוקים

קמה

- בעבר ט"ז ולא הוקרב העומר בירושלים

עג

חוב

בהוסיפו על המטבע אי גדל החיוב,

עט

- בהלואה, בכתובה, ובשאר דברים

עט

שומות וחייבים שבתורה

צ

- האם הוו כגזלן דמשלם כשעת הגזילה

צ

טבול יום

בגדר פסולו

צ

בקרנן פסח

קנג

כשר בפרה ופסול בקדשים

צ

ברכת

מפתח ערכים

כהן

תקמה

טביעות עין

טביעות עין דקלא - לעדות ולקידושין

טומאת כהנים

בכהן שנתברר שהיה חלל

טריפה

למ"ד אינה יולדת

- האם נקראת אם לגבי עוברת
ע"ע אבר מן החי

י

יבום וחליצה

אי בעינן כוונה להתירה
יבום בשאר קרובים קודם מ"ת

יהרג ואל יעבור

גדר החיוב

יום

בגדרי זמני היום והלילה
בספיקא דבין השמשות
ע"ע קריאת שמע

יום הכיפורים

האם חייב דוקא על הנאת מעיו
היודע שאם יצום בצום גדליה
- לא יוכל לצום ביום הכפורים
חולה האוכל ביום הכפורים אי מקדש
חייבי טבילות ביום הכפורים
שחל בשבת, לענין הדלקת הנר
שחל בשבת, לענין עונג שבת

יום טוב

איסור תענית מן התורה ביו"ט
בגדר קרבן תמיד דיום טוב
הבדלה דיו"ט אי יש לה תשלומין כשבת
יום טוב דקרנן עצים

יד

קכה

יג

קמג

ט

קעא

קד

קד

קח

קסב

קמב

קמא

קמב

קמב

קלז

צה

קלג

- אי דוחה תענית ציבור
יום טוב שני של גלויות

- הא דלא מבדלינן מיום טוב לחבירו קלג
- גדרו בזמן הזה קלג
עשיית יום טוב מחמת הקרבת קרבנות קלו
שריפת קדשים ביום טוב קלב

ירושלים

בהא דירושלים לא נתחלקה לשבטים סג
בחירת המקום, האם נתבטלה יז, לג
ע"ע מקדש
ע"ע קדושה ראשונה ושניה

כ

כהונה ועבודת הכהנים

בגדר הפסולים לבמה נו
בגדר הפסולים לעבודה, ולנשיאת כפים נו
בגדר זכיית בית אב נד
בגדר כהן בעל מום סח
בגדר מתנות כהונה ומתנות לויה פז
בחיוב כהנים בהפרשת תרומ"מ פז, קע
דין וקדשתו, ודין קדוש יהיה סח
וקדשתו בכהן קטן, ובכהן בעל מום סח
כהן המוחל על כבודו סח
כהן ולוי בוידי מעשר וקריאת ביכורים קכו
כהנים ולוים בקרבן וכתפילת מוסף מה
כהנים בחלוקת הארץ וזכייתם בערי מגרש עז
למ"ד דמעשר ראשון אחר הקנס רק לכהן
- אי בדיעבד מהני בנתן ללוי פט
נשיאת הארון לדורות אי נוהג רק בכהנים פ
סוגי המתנות כהונה, והחילוקים ביניהם פא
ע"ע חלל

ע"ע כהן גדול

ע"ע מתנות כהונה

ע"ע נשיאת כפיים

ע"ע פדיון הבן

תקמו

ברכת

מפתח ערכים

כהן

כהן גדול

בהא דבני אהרן היו משוחי מלחמה
בוגרת ובעולת עצמו לכהן גדול
בחיוב מלך בכבוד כהן גדול
גדר קדושתו בעשה דבתולה לכהן גדול,
- ואי הוי מצוה חיובית
חלל שלא נודע אי כשר גם לכהן גדול
עשה דוחה ל"ת במצות בתולה לכהן גדול

כיבוד אב ואם

"אי אמר לא בעינא מי איתא לעשה"
- האם שייך בכיבוד אב ואם
אי מבטל מ"ע בקיום מורא אב
בגדר הדין דדחי ת"ת לכיבוד אב ואם
ביטול עשה ולא לצורך כיבוד אב ואם
ברכה על כיבוד אב ואם
חיוב כיבוד אבי האב ואבי האם

כיסוי הדם

אי בעינן שחיטה ראויה
ע"ע שחיטה

כסף

בדברי הראשונים דאיסר הוא נחושת
- אי מהני רק מדין שוה כסף
טבעא ופירא בכסף לענין פרעון חוב
כשהוסיפו על המטבע אחר שנוצר חיוב
- בהלואה, בכתובה, ובשאר דברים
שומות וחייבים שבתורה
- האם הוו כגזלן דמשלם כשעת הגזילה

ל

לוויים

בגדר פטורא דלוויים ממעשר ראשון
בגדרי מתנות כהונה ומתנות לויה
בזכות ונחלת הלוויים בערי המקלט
בני קהת אי קדושתן גדולה משאר בני לוי

וידיי מעשרות ומקרא ביכורים
לוויים וכהנים בנחלת הארץ
למ"ד דמעשר ראשון אחר הקנס רק לכהן
- אי בדיעבד מהני בנתן ללוי
מלחמה האם יוצאים, ואי נוטלים בביזה
נשיאת הארון לדורות ע"י כהן או גם בלוי
קרנן ציבור ותפילת מוסף בכהנים ולויים

לידה

גדר לידה למנין שמיני
- למילה, ולטומאת לידה ונדה
יציאה לפרוזדור אי הוה לידה
לידה לדין בכור אי תלי בטומאת לידה

לפני עור

בב' עניני הלאו והנפ"מ שביניהם
הטעם דהוי לאו שבכללות

מ

מומר

בגדר מומר לכל התורה
מומר לדבר אחד אי הוי כגוי לאותו דבר
ע"ע מילה

מוסף

בחילוק חיוב דקרנן תמיד מקרבן מוסף
כהנים ולויים בקרבן ציבור ותפילת מוסף
מוסף יו"ט ומוספי חוה"מ
מוספי שבת,
נשים בקרבן ציבור, ובתפילת מוסף

מזבח

איזהו "ירך" המזבח
באיסורי הנתיצה והשבירה במזבח
בירור צפון המזבח הכשר לקדשי קדשים
מזבח שבמקדש אינו כתבניתו במשכן

ברכת

מפתח ערכים

כהן

תקמו

מזוזה

אי הוי מצוה בחפצא או על הגברא יב, קסד
בגדר חיוב הבית במזוזה קו
ביאור החילוק בין חובת ציצית למזוזה קו
בית של קטן לחיוב מזוזה קו
בפירוש "בשעריך" קה
חדר לפניו מחדר כשאין בפנימי ד' על ד' קה
חובת הבית וחובת השער קה
שותפות ישראל וגוי לחיוב ציצית ומזוזה קו
שליח הקובע מזוזה אם מברך קו

מי איכא מידי

באבר מן החי כג
בבשר אדם כג
בהריגת עוברין ה
בחלב בהמה טריפה כג
ע"ע בן נח

מילה

אם - אי שייכא במצות מילה ו
בגדר מילה בבהרת סב
בהא דבעינן שהאב יעמוד ע"ג המוהל ו
בחיוב ומעלת מילת בני קטורה ח
ברכת שהחיינו במילה כשאחר מל ו
גדר לידה למנין ח'
למילה בשמיני ולדחיית שבת בשמיני ז
האם האב ממנה שליח למילת בנו קסד
חיוב ישראל במילה מצד זרע אברהם כ, קלא
יציאה לפרוזדור אי הוי לידה לענין מילה ז
יליד בית, מילתו ודחיית שבת במילתו ח
כל שאמו טמאה לידה נימול לח' ח
מומר לערלות אי כשר למילה כח
מילה בה' בשבת אף שיחלל עי"ז שבת כא
מילת העבדים
האם החיוב עליהם או על האדון ז
האם הוי חפצא דמצוה ז
האם יש לו מעלת אות ברית ז
שליחות במצות מילה ו

מיתה

בגדר חיוב מיתת בי"ד וחיוב מלקות קכג
הריגת הרודף הוי עונש או הצלת הנרדף קכד
סיף - החילוק בינו לשאר מיתות קיג
ע"ע קנאים פוגעים בו

מיתה בידי שמים

בבועל ארמית צב
בהריגת עוברין ה

מלכות

בגדר משפט המלך קיג
בגדר שלימות המלכות
- ואי תלי בשיבה לבטח על כסאו קיד
בהא דמצווה מלך בכבוד כהן גדול צד
גדר מלכות בית דוד ומלכות שאר שבטים כו
דינא דמלכותא דינא וכשסותר דין תורה קיג
האם מלך יכול לדון שלא עפ"י ד"ת קיג
מלכות החשמונאים כו

מלקות

בהא דלפני עור הוי לאו שבכללות סז
זר האוכל עולה אחר זריקה לוקה ב' ז
- ומ"ט השמיט הרמב"ם לאו זה נט
חיובן בשבועת שוא ושקר
- גדר החידוש לה, נג
קוצץ בהרתו כשלא אהנו מעשיו אי לקי סב
קללה, לחיוב מלקות סו
שיטת הרמב"ם בלאו הנכפל כמה פעמים נט

מנין - לדברים שבקדושה

נברא בספר יצירה אי מצטרף לעשרה ד
נשיאת כפים בעשרה,
- ובכלל דאין דבר שבקדושה פחות מי' פג
קריאת התורה בעי עשרה, מ"ט קל

מעקה

אי הוי מצוה בחפצא או על הגברא יב, קסד
האם כולל גם כל המכשולות קכא
מ"ט מברכין על הסרת מכשולות קכא
מצוה בו יותר מבשלוחו יב, קסד

מעשר שני

באיסור אכילת והנאה בטומאה קכ"ז
גדר לאו דלא בערתי ממנו בטמא קכז
האם הוי ממון גבוה קע

מצוות - כללי

באיסור עשה - אי עשה דוחה ל"ת ע
בגדר מצוות התשובה קלט
בגדרי מצוה בו יותר מבשלוחו קסד
בדברי השאגת אריה
- דדרבנן כלפי דאורייתא חשיב כרשות קמד
בדין שליחות במצוות, ובמצוות שבגופו
- וביאור דברי התור"ד קסד
בהא דברכת התורה אינה במנין המצוות קל
בחיוב העני לחזר על הפתחים קמד
בירור גדול במצוות התלויות בזמן
- אי רמי חיובן על האדם קודם זמנם קסב
בספק הגמ' בתדיר ומקודש צה
ברכה במצוות כשנעשות ע"י שליח יב, קסד
האם רשאי להמנע מקיום מצוה קלה
- כדי לקיים מצוה חמורה צה
הנולד באדר א' אימתי נעשה בר מצוה קמח
חביבה מצוה בשעתה ושהוי מצוה לא משהינן
- אי הוי חד כללא צו
ניח"ל לאיניש דלתעביד מצוה בממוניה קנב
עשיית המצוות לזכות לעולם הבא
- האם הוי כעושה על מנת לקבל פרס קלט
תדיר דאורייתא מול שאינו תדיר דרבנן קמד
ע"ע הידור מצוה
ע"ע מזוזה
ע"ע מעקה
ע"ע קידושין ונישואין

מצרים

בגבולות מצרים, - ואם מדבר סיני מכלל ארץ מצרים לב
בגדרי האיסור דחזרה למצרים
- והאם נתבטל ע"י כיבוש לב
- ובאיסור ארץ עמון ומואב לב

מקדש וכליו

איסור סתירה ונתיצה שבמקדש, והנפק"מ נח
אמה טרקסין, צדדי הספק מד
ביאור הגזירה דטבו"י אסור במחנה לוויה קנג
בירור בדין צפון המזבח הכשר לשחיטה מט
כלי בית המקדש, אי בעי כתבניתם במשכן מג
לא יקל ראשו מן הצופים ולפנים - בזה"ז יז
מורא מקדש בזמן הזה יז
נשיאת הארון לדורות, כהנים או גם לויים פ
עובי חומות העזרה וירושלים האם קדושים מד
עשיית כלי המקדש
- הטעם דל"ה מצוה בפני עצמה מט
שמירת המקדש בזמן הזה צא
שערי נקנור, קדושתם מד

מקח וממכר

בגדר מקח טעות
- ביבמה שנפלה לפני מוכה שחין קנב
ע"ע גדלות

משה

דין ציווי שלפני מתן תורה - לאחריו קלא
נבואתו, לא קם עוד נביא בישראל כמשה קלא

משכן וכליו

אם במזבח יש דין כתבניתם מג
בדין כתבניתם לדורות,
- ואי בעי באותה מידה ממש מג
נשיאת הארון ע"י בני קהת, ולדורות פ
ע"ע מקדש

ברכת

מפתח ערכים

כהן

תקמט

מתנות כהונה

גדר חיוב תרומה ומעשר, וההבדל ביניהם קעב
גדר פטור הכהנים מנתינה קע
האם היו מתנו"כ קודם שהיתה הכהונה קעב
חיוב מזיק מתנות כהונה וטבל קע
מכירי כהונה בתרו"מ ובזרוע לחיים וקיבה קע
מתנות כהונה אי הוו כראוי או כמוחזק קע
מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמין
- ביאור, ומאימתי חל קע, קעב
פירות עכו"ם - האם חייבין קעב

נ

נבילה

אי בעי שם בשר או סגי בשם אוכל יט
באיסור גיד הנשה בנבילות וטריפות יט
ע"ע שחיטה

נגעים

אין מחליטין את המוסגר - לאו או שלילה סא
באזהרה דקציצת הבהרת, סא
- ואי לקי עליו לאחר הפיטור סא
בדברי המשנה דאין בנגעים פחות משבוע סא
גדר קציצת בהרת ע"י המילה סא
כהן חכם אם שייך שיטמא עפ"י חכם אחר ס
משה לראיית נגעי מרים ס
קוצץ סימני טומאה מתוך נגעו סא
קציצת בהרת, גדר האיסור סא
קציצת מקצת הנגע אי מטהרת סא
קרוב לראיית נגעים
- בחכם הפוסק, ובכהן המטמא ס
ע"ע כהונה

נדרים

אי ב' קונמות מצטרפין קסה
אימתי חל נדר אמצוה קסו
בגדר נדר האוסר בתנאי אם יעשה כו"כ קסו

גדר האיסור דבל יחל

נזיקין

אופן שומת האדם לנזקים ולערכין לח
בגדר הדין דפחת נבילה לניזק מ
בגדר חיוב נזקים במזיק עבד לט
בדין שבח נבילה מ
"והמת יהיה לו" מי שהמת שלו - בכופר לט
חיוב דמי הנהרג כשאין חיוב כופר לט
חיוב מזיק מתנות כהונה קע
כופר בבור ואש לט
מזיק, אי משלם כשעת ההיזק עט
עבד כנעני שחבל בעצמו לט
קנס של עבד - נישום כנזיקין או כערכין לח
שור ולא אדם לט

נחל איתן

פירוש "נחל איתן", ו"איתן" דשאר דוכתי קיז

נחלה

אימתי מקריא נחלה ואימתי אחוזה סג

נפש

בגדר אדם, ונפש המדברת ד

נשיאת כפים

אין נשיאת כפים אלא בתפילה
- האם בעי עבודת ציבור פג
- האם הוי מן התורה פג
בהא דילפי' רק חלק מפסולי העבודה נו
הטעמים דנשיאת כפים בעי עשרה
- ובכללל דאין דבר שבקדושה פחות מ' פג
היקש ברכת כהנים
- לעבודת הכהנים או הלויים נו
עמידה בנשיאת כפים נו
פסולים, בנשיאת כפיים ובבמה נו
ע"ע כהונה

נשים

בהלל של חנוכה, ושל ליל פסח
בוידוי מעשרות ובמקרא ביכורים
בספירת העומר
- ביאור דברי הרמב"ן דל"ה זמן גרמא
בקרבת ציבור, ובתפילת המוספין
האם חייבות בעשה דשבתון
כשיש לאו ועשה האם חייבות בעשה

ס

סוכות

אי שרי ליטול נוי סוכה לד' מינים
אם ביוכ"פ נהגו בחו"ל כמינים ואח"כ נודע
להם ממנין א"י - האם בסוכות ינהגו כן
החוב קודם החג לדאוג לד' מינים
סיכוך לשם צל
סיכוך ע"י קטן, וכשגדול עוע"ג
ע"ע חוה"מ
ע"ע יום טוב
ע"ע מוסף

ספיקא דאורייתא

בקרא "עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא"
- שמשמע שספיקא דאורייתא לחומרא קטז
ספיקא דאורייתא לחומרא - בהידור מצוה לד

ספיקא דיומא

בהא דלא מבדילין מיו"ט לחבירו
במקומות הרחוקים
- האם יש להם מעיקר הדין חשבון נפרד
הבדלה ביום טוב שני של גלויות
- ובגדרי ספיקא דיומא
ספיקא דיומא בחנוכה
ספיקא דיומא במילי דרבנן

ספירת העומר

באיחור הקידוש בליל שבועות משום תמימות
- ואי יש לאחר גם התפילה
בדברי הרמב"ן דהוי מ"ע שלא הזמן גרמא קנו
במנהג לכתוב בימי הספירה "למנין בני" קנו

סריס

בן כ' ששלמו בו סימני סריס
- מחלוקת רב ושמואל האם גדול למפרע
זמן גדלותו למקח וממכר
סריס שנעשה גדול למפרע
- בדברי הראב"ד דזה משהביא סימני סריס כב

ע

עבדים

אי למילת העבדים מעלת אות ברית
בגדר חיוב מילת העבדים
בגדר חיוב נזקים במזיק עבד
בגדרי קנס שלושים שקלים של עבד
- והטעם שהוא ל' שקלים
עבד כנעני שחבל בעצמו
שומת קנס של עבד
- אי הוי כשומת נזיקין או כשומת ערכין

עבודה זרה

אם יש להתיר שחיטה בסכין של ע"ז
- מטעם מצוות לאו ליהנות ניתנו
גרם איסוה"נ בע"ז, ובשאר איסוה"נ
חיוב מסירת נפש עליה
שחיטה אי הוי מקלקל לענין שבת וע"ז

עבר הירדן

בהא דלא קדשו עולי בבל
- עמון ומואב טיהרו מסיחון ועוג
דין בתי ערי חומה בעבר הירדן
דינא דארץ ישראל אינה נמכרת לצמיתות
כבשוה עולי בבל - אי נהיג בעבר הירדן

ברכת

מפתח ערכים

כהן

תקנא

עדות

אין עד נעשה דיין, מ"ט	נו
ביאור דינא דתחילתו וסופו בכשרות	נב
ביאור החילוק בין הזמה להכחשה	קסח
גדר העדות	קסח
האם אפשר להעיד עפ"י סימנים והוכחות	יד
טביעות עין דקלא, לעדות ולקידושין	יד
עמידה בעדות	נו
קרבן שבועה בפסול לעדות מדרבנן	קסז
קרוב לעדות, הגדרים בזה	קסט
תחילתו בפסול - בכל מיני פסולין	נב

עובר

איסורי עריות בקידושי עובר	יג
בגדר וטעם איסור הריגת עוברים בישראל	ה
בן נח בהריגת עוברים, האם חייב	ה
האם מיקרי בן ביחס לאביו ולאמו	יג
האם מיקרי נפש	ה
מיתה בידי שמים בהריגת עוברים	ה

עיבור השנים

בדברי הרמב"ן	
- דקידוש חדשים ועיבור שנים ב' מצוות	א
במחלוקת הראשונים	
- אי איכא דין בחשבון קביעות השנה	א
הטעם שאדר א' לעולם מלא	
- ובחשבון שנות העיבור	ב
הנפ"מ ממנין ימי השנה שעל ידי המאורות	א
ע"ע אדר שני	
ע"ע קידוש חדשים	

עמידה

בעבודת הכהנים, ובעדות	נו
-----------------------	----

עונשין

איסור שהוחזק בעד אחד, למלקות ומיתה	קכג
בגדר חיוב מיתת בית דין וחיוב מלקות	קכג
בדין אישתי דינא למיתה ולמלקות	קכג

בדין כל שהו למלקות כרת ומיתה, לר"ש קכג	
העמידו דבריהם במקום כרת קלט, קנג	
לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד או כרת	
- לחיוב מלקות	קיט
עונשין ומזהירין מן הדין	
- כשמפורש העונש	קיט

ערי מקלט

לויים, זכותן בערי המקלט	עז
עיר הנדחת, האם נעשית	סג

עריות

אין אונס נושא שניה	קסז
בתו ובת בתו מנשואתו, האם ב' איסורים	סד
עריות אצל האבות	ט
עריות בבן נח	ט
שניות מדברי סופרים, גדר האיסור	סה

עשה דוחה ל"ת

באיסור עשה	ע
בכיבוד אב ואם	טו, לז
בנשים, כשיש לאו ועשה (שהז"ג)	לו
בעשה דבתולה לכהן גדול	ע

פ

פדיון הבן

בגדר השתתפות הכהן בפדיון	פח
כהן שנמצא חלל, לגבי פדיון הבן	קלה

פורים

אבילות בי"ד ובט"ו	קמט
בגדרי חובות היום	קמט
בדין פרוז ומוקף בן יומו בפורים	קנ
בהקדמת תענית אסתר כשחלה בשבת	קנט
בעניני תענית אסתר	קמט
בפלוגתא דאמוראי גבי אמירת הלל בפורים	לג
מלאכה בי"ד ובט"ו	קמט

תקנב

ברכת

מפתח ערכים

כהן

פיקוח נפש

הצלת מלך קודם לכה"ג אף שחייב בכבודו צד
חילול שבת להצלת גר שמל ולא טבל כא

פסח

הלל בשחיתת הפסח, ובלייל פסח קמה
העמידו דבריהם במקום כרת בפסח קנג
הפטור מעליה לרגל - חיובו בקרבן פסח קסא
חיוב האדם בקרבן פסח קודם הפסח קסב
כזית מצה, גדרו קנד
ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה
- בבדיקת חמץ קנג
טבול יום כשר לפרה ופסול לקדשים צ

פרשה שנאמרה ונשנית

באבר מן החי כ
בגיד הנשה כ
חיוב ישראל במילה מכח זרע אברהם כ, קלא
מילה, האם הוי נאמרה ונשנית
- והנפ"מ בין הפרשיות ח
ציווי שלפני מתן תורה - דינו לאחריו קלא

צ

צומות

אין דוחין שבת, מ"ט קמו
איסור תענית בי"ט מן התורה קלז
איסור תענית לפני ואחרי יו"ט קמט
בדברי האבודרהם
- דעשרה בטבת ראוי לדחות שבת קמו
בעל ברית וסנדק בתשעה באב קמו
הקדמת תענית אסתר כשחלה בשבת קנט
ט' באב בזה"ז, ובזמן בית שני קנח
יום טוב דקרבן עצים
- האם דוחה תענית ציבור קמו, קנח
קריאת התורה בתענית
- והאם יכול לעלות מי שלא מתענה קנט

פטור "דרך רחוקה" מקרבן פסח קנג
קרבן פסח אינו בא על הטמאים קנג
שיעור ד' כוסות - שיעור בכוס או ביין קנד
ע"ע חול המועד
ע"ע יום טוב
ע"ע מוסף

פקדון

ביאור התוס' אי פקדון חשיב ברשותו מב
פקדון דכפריה באופן שלא נהיה גזלן
- האם חשיב ברשותו מב

פרה

תענית אסתר קמט
תענית שלא שקעה עליו חמה קמו

ציצית

הידור מצוה בציצית לד
מצוה קיומית - החילוק בין ציצית ושחיטה קי

ק

קדושה ראשונה ושניה

לא יקל ראשו מן הצופים ולפנים - בזה"ז יז
למ"ד קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא
- האם גם בחירת המקום נתבטלה יז, לג
מורא מקדש בזמן הזה יז
משגלו הותרו כל ארצות לומר שירה לג
קדושה ראשונה - בחזקה ובכיבוש יחיד קכט
קדושה ראשונה ושניה קכט
שמירת המקדש בזמן הזה צא

קטן

גדול עומד על גביו
- לשחיטה, ולכתבת תפילין כח, קמג
- בסיכוך, בחליצה, ובכתבת גט קמג
ע"ע גדלות

ברכת

מפתח ערכים

כהן

תקנה

קידוש החודש

אם ביוכ"פ נהגו בני חו"ל כמנינם ואח"כ נודע להם ממנין א"י - האם בסוכות ינהגו כן עב בגדר קידוש חדשים ועיבור שנים בזה"ז א בדברי הרמב"ם
- דלקידוש החודש בעינן דוקא ב"ד הגדול ל בדברי הרמב"ן
- דקידוש חדשים ועיבור שנים הוו ב' מצוות א דין קביעות החודש המיוחד לבני חו"ל עב ע"ע עיבור השנים

קידוש השם

בדין יהרג ואל יעבור
- בג' עבירות ובפרהסיא עא, קעא
- ביכול לברוח עא
- הוי מצוה בפנ"ע או דין בכל המצוות קעא
בדין ספק יהרג ואל יעבור עא
בדין קידוש השם בבן נח קעא
בדברי הרמב"ם - "במעמד גדול ומפורסם" עא
ברכה במיתה על קדושת השם עא
עבר ולא נהרג במקום שחיובו ליהרג קעא

קידושין ונישואין

איסור ארוסה סב
ביאור ברכת הנישואין ט
בדברי הרמב"ם דקידושין הן מצות עשה ט
ברכת אירוסין במקדש ע"י שליח יב
טביעות עין דקלא בעדות קידושין יד
ענין האישות בבן נח ובישראל ט
ע"ע אשת איש

קם ליה בדרבה מיניה

הבא במחתרת אין לו דמים מא
מעשה א' שגורם ב' חיובים בזה אח"ז מא
תברא או שתיה משלם כשעת השבירה מא
ע"ע קנאים פוגעין בו

קללה

בגדר חיוב מלקות בקללה
- ואי לקי אף שאין בו מעשה סו

בדין ברכת השם ואי בעי שם המפורש עד
נידון הגמ' דבקללה לא סגי ליה במלקות סו

קנאים פוגעים בו

אי אמרינן ביה קם ליה בדרבה מיניה צב
אי בועל ארמית דרך זנות אסור מה"ת צב
בבועל ארמית צב
במיתת הארמית, בבועל ארמית צב
הגונב את הקסוה צב

קו התאריך

ראיה מתקנת ריב"ז לדין קו התאריך עג

קרבנות - חיובם והבאתם

קרבן הגר - וגדר הגר קודם הבאת קרבנו פה
בגדר קרבן תמיד דיום טוב צה
בגדר הפסול בזבח רשעים תועבה נ
בדינא דשעות פוסלות בקדשים בבן שנה לא
בעשיית היום ליו"ט מחמת הקרבה בו קלו
מבטל עשה אי הוי זבח רשעים תועבה נ
מוספי יו"ט ומוספי חוה"מ קלה
מוספי שבת, ושאר מוספים צה
ממשקה ישראל, בדבר שאסור גם לעכו"ם כ
קרבן עולה ויורד אי בעי לאו ומעשה לה, נג
קרבן ציבור - יחיד המקדיש ומוסר לציבור מו
קרבן שבועה בפסול לעדות מדרבנן קסז
קרבן שבועה - המעשה שנצרך לחיובו לה, נג

קרבנות - הקרבתם

בירור צפון המזבח הכשר לקדשי קדשים מט
בספק הגמ' בתדיר ומקודש צה
נשים כהנים ולויים - דינם בקרבן ציבור מו
קרבנות המילואים
- קרבן יחיד או ציבור מה
- גדר הסמיכה בהם מה
קרבנות ציבור - אין אוסרים במלאכה, מו
ע"ע אכילת קדשים
ע"ע כהונה ועבודת הכהנים
ע"ע מזבח

תקנד

ברכת

מפתח ערכים

כהן

קריאת שמע

מחלוקת המג"א והגר"א
- בזמן קריאת שמע של שחרית

קד

ר

ראש חודש

חיוב אמירת הלל בראש חודש
חשבון ימי ר"ח אדר
ראש חודש אדר בשנה מעוברת

קמה

קמז

קמח

רודף

גדר הלאו ד"לא תחוס עיניך" ברודף
הריגת רודף מצד עונש או הצלת הנרדף
התראה לרודף
פטור דבא במחותרת

קכד

קכד

קכד

מא

רציחה

איסור הריגת עוברים בישראל
בן נח בהריגת עוברים, חיובו
גואל הדם - ברוצח בשוגג קודם גמר דין

ה

ה

קא

ש

שבועה

אוכל ולא אכל, חיובו
אזהרת שבועת שוא למאי איצטריך
אי שבועה חלה אשבועה
בגדר חיוב מלקות בשבועת שוא ושקר
בגדר חיוב קרבן שבועה
בגדר לשון איסור, וחילוקו מלשון איסור
בגדר שבועת שוא

לה, נג

לה

קסה

נג

לה, נג

צז

- לשנות את הידוע, ולאמת את הידוע
בגדר חילוק לחטאות ולצירוף בשבועה
חצי שיעור בשבועה
מילה לענין נקיטת חפץ בשבועה
מתפיס בשבועה אי כמוציא שבועה מפיו
קרבן עולה ויורד, אי בעי לאו ומעשה
קרבן שבועה בפסול לעדות מדרבנן

קג

קסה

קסה

יא

צז

לה, נג

קסז

שבירה

איסור סתירה ונתיצה שבמזבח ובמקדש
החילוק שבין שבירה לנתיצה ולסתירה

נח

נח

שבת

אין צרין ג' ימים קודם לשבת
איסור תענית בשבת מן התורה
בדברי הריטב"א - דבעשה דשבתון
- כלול איסור בטורחים גדולים
בדברי הרמב"ם
- דהוצאה והכנסה תרוייהו אבות
ד' צומות אין דוחין את השבת
הבדלה קודם שטעם דוקא
הבדלה שלא בזמנה
הוצאה והכנסה בשבת
המהלך במדבר ואינו יודע מתי שבת
- אמאי לא יקדש ויבדיל כל יום מספק
חיוב העני לחזר על הפתחים
- לנר שבת, ולשאר מצוות
חילול שבת להצלת גר שמל ולא טבל
לא הבדיל בתפילה

קטו

קלז

לו

מח

קמו

קס

קס

מח

קלג

קמד

כא

קס

צה

לו

קנג

קז

לו

קלג

שדה מקנה

חזרה בבתי חצרים
חזרת שדה מקנה ביובל
מקדיש שדה מקנה
- באופן שלא חוזר לבעליו ביובל
- חוזר ביובל דמקדיש דבר שאינו שלו
מקדיש שדה שקנה מאביו ואח"כ ירשה

עח

עח

עח

עח

עח

ברכת

מפתח ערכים

כהן

תקנה

שופר

שם אד"נ

- אי חשיב שם המפורש
- אי הוי שם המפורש גם כשנכתב באד"נ

קלח
קלט
גדרי תקיעה ותרועה
תקיעה בשבת

שחיטה

שמחה

בשבת
בראש השנה
קסא
קלז

קז
קסז
אי הוי מקלקל לענין שבת וע"ז
אימתי מחוייב בכיסוי הדם
אם יש להתיר שחיטה בסכין של ע"ז
- מטעם מצוות לאו ליהנות ניתנו
באינה ראויה מדרבנן

שמיטה ויובל

אי בי"ד יכול לבטל תקנת פרוזבול דהלל
בדין החזרה בבתי חצרים
בענין חזרת שדה מקנה ביובל
האם נהג יובל אחר שפסק בי"ד הגדול
חשבון שנות השמיטה - שיטות הראשונים קסג
מקדיש שדה מקנה

קז
קטז
אם לדין דאורייתא נחשבת ראויה כד, קסז
ביאור פלוגת יוסף והאחין בענין שחיטה כג
בתלוש ולבסוף חיברו
האם הוימצוה או מתיר גרידא,
ואי דמי לתרו"מ

- באופן שלא חוזר לבעליו ביובל
- חוזר ביובל דמקדיש דבר שאינו שלו
מקדיש שדה שקנה מאביו ואח"כ ירשה

קז
קח
קט
מצות שחיטה באופן שלא הותרה הבהמה
- ואי שייך על זה ברכה
קטן, שחיטתו כשגדול עומד על גביו
שחיטת טריפה - לבן פקועה, ובמפרכסת
ע"ע אבר מן החי

שנה

אי בעינן לדין מקצת היום ככולו
- להעשות בן שנה בתחילת היום
בגדר "שנה" של תקופת זמן, ו"שנה" של גיל
או תאריך במספר שנים מסוים
בדין זכר תמים בן שנה
מעת לעת בעניין שנה
ע"ע אדר שני
ע"ע גדלות

שילוח הקן

קכ
קכ
איסור הלקיחה על האם או גם על הבנים
האם יש עשה כשצריך רק את האם

שליחות

ו
קסד
קז
קסד
קסד
במצות מילה
במצוות שבגופו - ביאור דברי התור"ד
ברכה במצוות הנעשות ע"י שליח
ברכה במצוות כשנעשות ע"י שליח יב, קסד
האם האב ממנה שליח למילת בנו
מצוה בו יותר מבשלוחו

שרצים

בגדר "שרץ"
שיטת הרמב"ם בלאוין הנכפלים, ובשרצים

שם ה'

שתיה

אוכל שהמחהו אי חשיב שתייתו לאכילה
רביעית בד' כוסות
שיעור רביעית - בחפצא או במעשה

כז
כז
כז
כז
בדין ברכת השם ואי בעי שם המפורש
בניקוד שם הוי' כשנקרא באד"נ
כתיבת הוי' וקריאת אד"נ
- אי חשיב כקרי וכתב

ת

תדיר

בספק הגמ' בתדיר ומקודש
תדיר דאורייתא מול שאינו תדיר דרבנן

תלמוד תורה

אם חייב בלימוד בנו משנה
בגדר הדין דדחי ת"ת לכיבוד אב ואם טו, לו
בחיוב תלמוד תורה לבנים ולתלמידים
- והחילוקים שביניהם
החיוב לשכור מלמד לבנו - האם מה"ת
הטעם שבנו קודם לו אם בנו נבון וחכם
חיוב הלימוד לבנו מצד מסירת התורה
ע"ע דברים שבכתב
ע"ע תלמוד תורה
ע"ע תרגום

תערובות

כדי אכילת פרס בתערובת איסור בהיתר קנה

תפילה

נברא בספר יצירה אי מצטרף לעשרה
נעילה פוטר ערבית
ערבית בליל שבועות
ערבית קודם זמנה, בשבת ובמוצ"ש
תפילת ערבית רשות, ותפילת נדבה
ע"ע מנין

תפילין

כתיבתן ע"י קטן - בגדול עומד על גביו כח

תרגום

מקרא שכתבו תרגום - תיפו"ל שזה שקר
"תרגום שכתבו מקרא אל יקרא בו"
ע"ע דברים שבכתב

תרומות ומעשרות

איסור טבול יום בתרומה
במצות תרו"מ, וחילוקה משחיטה
גדר חיוב הנתינה
החיוב בדמאי
חלל אינו נוטל מעשר ראשון
כהן שנמצא חלל - לתרומה וקדשי הגבול
לויים בוידי מעשרות ומקרא ביכורים
למ"ד דמעשר ראשון אחר הקנס רק לכהן
- אי בדיעבד מהני בנתן ללוי
מעשר שני בלקוח מנכרי
פטורא דלויים ממעשר שני
פירות ארץ ישראל שיצאו לחוץ לארץ
- ולמקום שכבשו עולי מצרים
פירות חוץ לארץ שנכנסו לארץ
- לחיוב תרומות ומעשרות, ולחיוב חלה
תרומה אי הוי משולחן גבוה
תרומה, זרוע לחיים וקיבה,
- אי הוי זכות בממון או דין על הגברא
תרומת מכס אי נהגא לדורות

תשובה

גדרי מצות תשובה
לשוונות הרמב"ם ריש פ"ז מהל' תשובה